أهل القبلة والصلاة

السنة والشيعة – دين واحد، كلمة سواء

قراءة تاريخية لتميز الشيعة العلوية عن الشيعة الصفوية

الكتاب: أهل القبلة والصلاة

السنة والشيعة – دين واحد، كلمة سواء

قراءة تاريخية لتميز الشيعة العلوية عن الشيعة الصفوية

الكاتب: د. برهان زريق

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة

رقم /109176/ تاريخ 2011/11/2

د. برهان زريق

أهل القبلة والصلاة

السنة والشيعة – دين واحد، كلمة سواء

قراءة تاريخية لتميز الشيعة العلوية عن الشيعة الصفوية

أعيش...لأكتب

المحامي الدكتور
مهان زريق

مقدمة

أفرغ الإسلام المسلمين وطلائعهم العرب في إرادة واحدة، وسكبهم سكباً واحداً محدداً، هو صيغة الإيمان، ومن ثم إذا جاز لنا أن نطلق على الدين المسيحي دين المحبة أمكننا في الآن نفسه أن نسمي الإسلام دين التوحيد.

ولعل الآيات التي تدعو المسلمين إلى وحدة الصف لا تحصى، وبالمقابل فقد نعى القرآن الكريم كل فرقة وحزازة وذهاب ريح، قال تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ الروم/32.

لكن الرياح أخذت تجري بما لا تشتهي العقول والأنفس والسنن، ورأينا التشقق والتذرر والانقسام إلى شيع ينتشر ويطفح على جسد الأمة.

أجل كان المسلمون على عهد رسول الله ﷺ أهل صفاء وقناعة وألفة واجتماع ومودة ورهبانية وإذا بالأمة بعد وفاة رسول الله ﷺ تختلف وتتشتت ويذهب ألفها، وإذا بالنظام يموج ويموج، وإذا بأهل الشرك يكيدون في أهل الإسلام والأخذ بهم والنيل منهم.

لقد تشتت كلمة المسلمين، وتمزقت صفوفهم، وتصوحت إلفتهم فتباينوا في الأهواء، واختلفوا في الآراء، وسفكوا الدماء، وأكفر بعضهم بعضاً، وصاروا شيعاً وأحزاباً، كل حزب بما لديه فرحون.

ولا شك أن أحلك برهة في تاريخ الفكر السياسي والأيديولوجي الإسلامي هو مجزرة كربلاء وما تولد عنها من أحقاد وإحن ومنعطفات سياسية حادة في الاجتماع السياسي، وهذه المجزرة يجب أن تكون ثورة، وعلى الوجدان العربي الإسلامي أن يمنطقها ويجعل منها وعظه لوعيه وخبرته وسيرورته وتقدمه.

وبالطبع فإذا حدث هناك فرقة وتحيز وانقسام، فالتوحد والاستيعاب ما زالت أسسه قائمة ومبادئه راسخة.

هكذا برز مصطلح أهل القبلة، وهو التعبير الذي أطلق على المسلم بشكل عام، أما مصطلح مسلم، فهذا التعبير الذي أطلق مقابل مصطلح مؤمن.

ولقد ظهر إلى جانب المصطلح السابق مصطلح آخر هو مصطلح أهل الصلاة والذي يهمنا في هذين المصطلحين هو تاريخ نشوئهما، أي متى تبلور المصطلحان، وكيف تم هذا التبلور، وهل حدث ذلك بشكل تلقائي نتيجة تطور طبيعي وامتداد عفوي، أم مازج ذلك التطور الطبيعي شيء من العنف والقسر.

وجدير بالملاحظة أن ما حدث في ماضي أمتنا وبشأن الخلاف السني والشيعي لا يهمنا كثيراً إلا بقدر ما يهم راكب السيارة في الالتفات إلى ما وراءه خشية التدهور والانكباب.

ففي الماضي لم يكن النمو الاجتماعي نمو الأمة طبيعياً وهكذا كان الفاعل السياسي بصورة عامة محكوماً بهذه الحداثة، وليس بالمنطق الطبيعي ولا بالحيوية العامة للأمة.

ماذا يقول لنا هذا المنطق الطبيعي التلقائي العفوي، كما يرسمه لنا فقه الأمة على ضوء المحض لفقه القانون ونظرياته الخالصة التي كشف عنها هذا القانون.

هذا وإننا نسجل على هذا البحث الملاحظات الآتية:

أولاً: وفي الحقيقة لكل جماعة دينية أو سواها ضميرها الخاص، كما أن هناك الضمير العام الذي هو ضمير الأمة صلاح الدين وعبد الناصر، مثلها في ذلك مثل أية جماعة بشرية يسودها النظام العام المشترك الجمعي الذي يمثل الإرادة العامة لهذه الجماعة.

وفي الوقت الذي تبحث فيه الجماعة عن تنوعها مصدر الخصوبة من تبحث عن وحدتها، موئل التماسك، أو كما قيل: إذا كان في الوحدة قوة فإن في التنوع قوة أخرى تضاف إلى القوة الأولى.

هكذا يجب أن نميز دائماً بين القوتين ونبحث عن القوتين ونحافظ على القوتين، أو نحقق نقطة التوازن بين القوتين.

ثانياً: والضمير الخاص بالفئة أو المذهب أو الفرقة الدينية أو الجماعة الاجتماعية، هو مصدر الإيمان والعقيدة والنظرة للحياة، وليس مصدراً للمعرفة، فالفرنسي يقدس جان دارك ونابليون، والسني الرجل الصالح، والشيعي الحسين...إلخ.

وهذا الضمير كما قلنا، مصدر للإيمان لا المعرفة، وكيف لا يصبح قولنا مثلاً لماذا يحترم المسلم صلاح الدين والأمريكي جورج واشنطن؟ ولقد تعامل الرسول عليه الصلاة والسلام مع هذه الحقيقة في حوار المباهلة المشهورة، ولم يقل لمحاوريه أيكم على خطأ؟ بل تفوض تنزل الأمر لله تعالى، مستنداً في ذلك إلى الآية الكريمة: ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ آل عمران/**61**.

ومن ثم فإن الأمر كذلك بالنسبة إلى التعامل مع النصارى، فكم جدير بنا أهل القبلة أن يكون هذا المسلك الرسول ﷺ، نبراساً لنهجنا وأدب حياتنا، لا سيما أننا نتجه سوية إلى القبلة ونردد كلمات واحدة نابعة من إيمان مشترك.

ثالثاً: تظهر أهمية الضمير العام الجمعي باعتباره موطن الحس المشترك وتعبير عن الصالح العام، كما أنه يمثل إرادة الجماعة القومية ونظرتها إلى الحياة ورنوها إلى الظفر بالمستقبل ووجهتها وأريجها الروحي.

وعلى هذا الضمير المشترك الجمعي يتوقف مستقبل الجماعة وحظها من النجاح والتقدم في دروب الحياة، بحيث أن كل جماعة تضع ضميرها الخاص سلماً للصعود نحو هذا المشترك العام، وبقدر ما تنجح الأمة في تحقيق هذه الصيغة وتقيم هذا البنيان، بقدر ما يتحقق الانطلاق والتقدم، ومن جهة أخرى، فبقدر ما تطفو العنعنات والخصوصيات وروح الفتنة تتزعزع الأمة وتهتز أركانها ودعائمها.

وفي المقابل، فقد ذم تعالى الذين تقطعوا أمرهم زبراً، وأخيراً ذم من أعرض عن التحاكم إليه[1]: ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ﷺ رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً﴾ **النساء/61.**

فهل يجب على أهل السنة أن يعلقوا نهائياً ودون وجه رجعة ملف الخلاف مع الشيعة لجهة تأليه الإمام علي أو تفوقه في المنزلة على الرسول ﷺ، فقد أغلق هذا الملف في أوائل الستينيات منذ أن أصدر الشيخ محمود شلتوت فتواه الشهيرة باعتبار جواز التقيد شرعاً بالاثني عشرية، وبالفعل اعتمد مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة مذهبهم كأحد مصادر الفقه الإسلامي المعترف بها، وطبعت وزارة الأوقاف المصرية كتاب المختصر النافع في فقه الإمامية ووزعته بالمجان على المسلمين[2].

رابعاً: لقد دأب بعض الكتاب على وصف الشيعة بأنهم فرس، وهذا خطأ، فشيعة إيران يمثلون نصف أتباع المذهب الجعفري فقط، والشيعة العرب يضمون حوالي ثمانية ملايين عام 1988، كذلك فشيعة إيران ليسوا كلهم فرساً، والترك يمثلون نسبة قليلة منهم، وعرب الأهواز أكثرهم شيعة، وهناك سنة في منطقة خوزستان الفارسية، والترك هم الذين قاموا بتشييع إيران في بداية القرن السادس عشر على يد الشاه إسماعيل الصفوي في حين أن العرب هم الذين نشروا المذهب هناك، عندما دعاهم الصفويون من جبل عامل في لبنان وفي البحرين[3].

خامساً: إن فكرة الإمام الغائب لا تختلف موضوعياً عن فكرة المهدي التي يؤمن بها فريق من أهل السنة استناداً إلى بعض أحاديث الأحاد[4].

---

[1] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير **بابن قيّم الجوزية**: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص156.

[2] هوستي سميث: أدباء العالم، ص286.

[3] المرجع السابق، ص286.

[4] المرجع السابق، ص288.

ثم إنه ليس من ضرر يتأتى على فكرة الإمام الغائب، وقديماً علق الأستاذ "حسن البنا" على ذلك بقوله: (عندما يظهر الإمام الغائب، فسيكون أول من يبايعه)[1].

سادساً: الضمير الجمعي –كما ذكرنا سابقاً – يتبطن ببطانة معتقدية إيمانية لا معرفية، ولهذا لا يجوز جرح هذا الضمير، وبالتالي فلا يجوز معرفياً مناقشة الهندي لماذا هكذا ضميره أو مناقشة السني أو الشيعي أيضاً بذلك، بل يجب الوقوف على الأرضية المشتركة للفريقين، وحشد كل الطاقات الأخلاقية والوجدانية لذلك، أي حشد كل إمكانات منطق العواطف، منطق الوجدان لا المنطق المعرفي.

هذا هو السبيل الذي سلكه القرآن الكريم فقد حرك منطق الوجدان أو منطق العواطف، وهكذا نراه يتوجه إلى الناس مخاطباً إياهم قائلاً: أفلا تعقلون، أفلا تبصرون.

فالقرآن الكريم يجمع قوى الخير ويحشد طاقاتها عندما تحدث أزمة احتكاك بين شخص وآخر، هكذا ثم يقف ليقول: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ فصلت/ **34**.

ذلك لأن النفس الإنسانية مفطورة على الخير ومعجونة به، فلماذا لا نبدأ بتحريك وتفجير هذا الخير وقطع الطريق أمام جيوش الظلام والشر؟ فإذا بها تتهادى وسراعاً تسقط حالاً من على هذه الأرض الصلبة والمحجة البيضاء المتماسكة، لتي تدلل بأن جوهر الخلاف لا يقوم على نظام معرفي يتناول العقل التاريخي بدقته وحذافيره، وإنما يقوم على نظام اعتقادي على العقل المعتقدي، هذا فلن يكون وكدنا البحث المعرفي حول من هو المخطئ ومن المصيب، وإنما نقف أمام الجوهر العقيدي لكلتي الجماعتين محترمين بالتساوي هذه العقيدة، وما تنطوي عليه من تصورات راسخة داعين الفريقين إلى التماسك والاعتراف الكامل المتبادل، وفي الوقت نفسه إلى الاحترام والتعاون المشترك والأرضية المشتركة.

---

[1] هوستي سميث: أدباء العالم، ص288.

ونؤكد ثانية بأن موضوع بحثنا لن يتناول سوى هذا الجامع العام التواصلي والتركيز عليه والانطلاق منه نحو المصير المشترك المتبادل والدروب الواحدة الجامعة الموحدة.

وثقتي وإيماني بالله وطيدة بأن النجاح لهذه الأمة أكيداً ووطيداً، لا سيما إذا توفرت لها العقول المخلصة النيرة، سندنا في ذلك قوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴿34﴾ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴿35﴾ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ فصلت/**34-36**.

فلينزع كل فريق ما بنفسه تجاه الآخر، من نزعات وأراجيف وهزات الشيطان وليجلسا مجدداً على طاولة مستديرة كما جلسا عام 1960، فكلا الفريقين جدول انشق من تيار واحدة، والفريقان كادا يتوحدا وكادت الشيعة تصبح مذهباً خامساً كما ستتصل لولا العقل السياسي الذي تفجر عن الخلاف الصفوي المملوكي.

سابعاً: لعل أهم نتيجة للحوار الشيعي/ السني على محدوديته وانكماش رقعته أن هذه النتيجة أعطت ثمراتها وأكلها المرجوة نسبياً، وأن درجة الانتباه والاهتمام بالفكر الشيعي ارتفعت إلى حد في مجال تاريخ الأفكار والدراسات الفكرية في العقدين الأخيرين، وكسرت تقليداً مزمناً من الإقصاء الأيديولوجي، وقد انصرف الأعم الأغلب من ذلك الانتباه إلى التراث الشيعي الوسيط، ولم يفوت كبير عناية أو قلتها للتأليف الشيعي الحديث، وإذا ما استثنينا الدراسات التي أنجزها باحثون شيعة، سقط أكثرهم – للأسف – في شرك الإقصاء أيضاً، فإن قليلين من غير الكتاب الشيعة عن شغلة موضوع هذا التأليف في العهد الحديث[1].

وبيان ذلك أنه يجب أن نولي الأهمية الكافية للفكر العربي الإسلامي، وأنه يجب أن يحتل موقعه المناسب، ونعطيه حاجة معرفية ماسة فنرد له الموضع الذي يستحقه في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الحديث، بعد طول تجاهل من قبل الباحثين من

---

[1] عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص13.

غير الانتماء المذهبي الشيعي، ولم يكن الدافع إلى ذلك أن الوقائع المعاصرة أثبتت حيوية الفكرة السياسية الشيعية في المجال الاجتماعي والسياسي، بل لإدراكنا الحاد بأن أي تناول علمي للفكر الإسلامي سيظل ناقصاً ومبتوراً إن هو أقصى التراث الفكري الشيعي، بل ربما انتهى به أمره من حيث لم يمنعه إلى شكل ولو غير واع من أشكال الاعتصاب الطائفي والمذهبي والتحزب الأيديولوجي العقدي.

أجل، فالدراسات المقارنة الحديثة تفرض استقصاء كافة مواقع الفكر بغض النظر عن موقعها الأيديولوجي، ومن ثم استقراء جميع مفرداتها وتحليل كافة إيقاعاتها تحليلاً تضايفياً، وإلا كان استدلالنا استنباطاً ناقصاً.

ثامناً: فالخلاف القائم قديماً وحديثاً لم يكن على قراءة العقيدة، قراءتها المحض، بل كان وما زال على قراءتها من زاوية امتلاك السلطة، فالخلاف ليس حول قراءة العقيدة وتأويلها علمياً وفلسفياً، بل لبلوغ السلطة وجلياً للدنيا إلى مالكين جدد، ومفتاح للصراع الحيوي العقلي والعلمي، هذا ليس خاصاً بالعرب بل يوجد عدد من الأمم والشعوب.

إن القوى الحية تتصارع في العمق لا على قراءة ورواية أحاديث وتأويل مفاهيم، بل على امتلاك سلطة، وليس في تاريخ العرب سنة وشيعة فقط، بل هناك محايدون متحررون مستقلون، وهناك حروب وقعت وتاريخ دم ودماء وملايين القتلى والأسرى والجرحى والمعتقلين، أما النظام المعرفي العربي فكان غير ذلك كله وأكثر من ذلك كله، كان تفكيراً صامتاً عالماً فيما جرى ويجري[1].

نخلص من كل هذا إلى القول بأن العقل في الإسلام كان في جزء كبير منه يعيش في دوامة الصراع حول السلطة، وقطاع آخر هو النظام المعرفي الخالص الصامت الذي اشتغل مجرداً لمصلحة الأمة وروحها وعلومها، وأدبياتها، هذا الفريق هو الذي ملأ مكتباتنا وأترع تراثنا وأخصب حياتنا بالعطاء، وهذا الفريق هو فريق الأمة الذي انحاز لمستقبلها وهمومها ووعيها ومستقبلها، وهو الذي يمثل عطرها المرتقب وأريجها المبتغى.

[1] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص80، بيروت، دار الطليعة، ط4، 2010.

تاسعاً: هل يجب أن يكون عقلنا منفتحاً يتسع لحوارات العقول الأخرى، يخاطبها ويحاورها، يشاورها، يعاصرها ويصارعها من خلال المشروع والانتقادات، ومن ثم يتسع بذاته لكل العقول؟ أجل: نستطيع أن نقدم لكلمة وحدة سبعة شروح، بل سبعين شرحاً، كما ورد في حديث منسوب إلى "جعفر الصادق"[1].
وبالطبع يتقدم تحليل النص القرآني على كافة النصوص بصيغة جدلية وحوارية: أفلا تعقلون؟ ويخاطب الناس كافة من أولي الألباب.
ولا شك أن السنة والشيعة جدولان من نهر واحد، وقد باعد بينهما الخلاف السياسي وما زال هناك طموح وأمل للتقريب بينهما في إطار سياسة عقلية جديدة تظهر فيها حدود الشراكة الممكنة.
والسؤال المطروح هو: هل بقي لدى العرب نهر عقلاني مشترك تتفرع منه روافد وجداول، أم أننا مجرد ذرات رمل في صحراء اللامعقول السياسي يعلوهم سيف ولا يبرز نص مشترك يعادل في قوة رأيه قوة قانون ظلال السيوف؟[2].
يشير السيد الإمام المجتهد عبد المحسن شرف الدين إلى أن السنة والشيعة جدولان من نهر واحد فرقتهما السياسة وستجمعهما هذه السياسة نفسها.
ويتساءل الدكتور خليل: متى، أين، كيف..في ظروف الانتداب الفرنسي على لبنان وسوريا...إلخ، ويشير السيد محسن الأمين إلى أن السنة والشيعة ظلوا يتجادلون ويتقاتلون إلى أن صار خليفتهم المندوب السامي الفرنسي، فما رأي المؤرخ المعاصر بالمندوب السامي الأمريكي- الصهيوني؟ هذا الإيمان الاعتقادي وأسطورة النهر الواحد، يرمي إلى هدف فكروي صريح بهدف توظيفي قوامه التوليف، البعيد عن توظيف علمي دقيق للواقع التاريخي المعاش، فهل صحيح أن المذاهب الدينية لا السياسية في تاريخنا المعاصر لا تزال جداول من نهر واحد؟ أم الأصح النظر إليها

---

[1] الشيخ المقيد: العيون والمحاسن، بيروت،دار الأضواء، ط4، 1985، ج1، ص32.
[2] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص32.

كمصادر ذاتية ومرجعيات قائمة بذاتها صنفها تاريخ صراعها في السلطة على السلطة؟[1].

هذا الحوار الصامت بين النصين السني والشيعي الذي أنتج مقالة نقدية شيعية ومقالة كليانية سنية، يسجل أول تثاقف من نوعه بين الفكرين، حتى وإن كانت عائداته الفكرية غير عادلة أو متوازنة، والأهم من ذلك كله أنه جسر الفجوة بينهما إلى حد كبير، نعني إلى الحد الذي أطاح بثنائيات أو معادلات تقليدية من قبيل أن الفكرة الشيعية في السياسة لا يمكن أن تقود إلى نظام سياسي مغلق وأن نظيرتها السنية قادرة على إنتاج تصور منفتح لنظام الحكم بسبب قولها بالشورى وعقد المبايعة، إذ رأينا كيف يمكن لمثقف شيعي مثل النائيني أو محمد مهدي شمي الدين أن ينظّر للنظام الدستوري ولولاية الأمة على نفسها، مثلما رأينا كيف يمكن لمثقف سني مثل سيد قطب أو فتحي يكن أو سعيد حوى أن ينظّر لنظام سياسي يقوم على إمرة أكليروس ديني، وهذا معناه أيضاً أن التفكير في الخطاب السياسي الإسلامي الحديث لم يعد مقبولاً من داخل ثنائية فكرية – سياسية جديدة، ثنائية: النسبية الكليانية في التفكير، الواقعية – الطوباوية في السياسة وترجمتها – فيما يعنينا، ثنائية: النظام المدني – النظام الثيوقراطي.

عاشراً: صدرت في فرنسا دراسة أعدها بعض الباحثين والكتاب الفرنسيين، حول إمكانية أن تكون الثقافة بديلاً عن السياسة في معالجة الأزمات العالمية، وقد ركزت الدراسة على العلاقات الثقافية الدولية وأهميتها اليوم في مواجهة التشنجات السياسية القائمة على عرض عضلات السلاح المدمر الذي يهدد البشرية.

وتضيف الدراسة قائلة: (إن الثقافة في الوقت الحاضر تفهم بشكل أكثر اتساعاً مما كانت عليه في ماض قريب، فهي تهدف إلى تناول الإنسان بكليته، جسداً وروحاً، وعقلاً ووجداناً، ويشكل هذا المفهوم عاملاً قوياً في العلاقات الدولية يتمثل في إعلان الحق بالثقافة والحق بالمبادلات الثقافية. والنتيجة التي تتوصل إليها هذه الدراسة أن السياسة بمفردها لم تستطع أن تعالج مشكلات الشعوب،

---

[1] د. خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، ص49.

فلا بد أن تعاضدنا الثقافة، ومن ثم ضرورة تطوير العلاقات الثقافية والمبادلات الثقافية بين الدول والشعوب)[1].

هذه المقولة السابقة، الأجدر بها والأولى أن تصبح على العلاقات بين الدول والشعوب والأمم الإسلامية، فنحن نحب السياسة كثيراً والثقافة قليلاً، والعكس هو الصحيح.

في لقاء جرى بين وزير مسلم وآخر مسلم أيضاً، قال الأخير للأول: (نظرنا إليكم فرأيناكم تنظرون إلى غيرنا، ثم تغير الأمر فإذا أنتم تنظرون إلينا وحن نتطلع إلى غيركم، فمتى تتقابل العيون ونلتقي في موقف معجزة الحب والمصالحة والثقافة؟.

وباختصار فالثقافة هي كل شيء، هي الروح التي تجمع الأوصال، يقول المفكر العربي ساطع الحصري: أعطني ثقافة أعطك الوحدة).

ساد اعتقاد في إحدى القبائل أنه سيموت كل من يأكل سرقة من أموال رئيس القبيلة، وبالفعل قام أحدهم بذلك فأصابه مرض شديد أشرف به على الموت، ولم ينقذه من المرض إلا عندما قيل له إن المال المسروق ليس لرئيس القبيلة.

والعبرة أننا نحب السياسة كثيراً والثقافة قليلاً، والعكس هو الصحيح، وبذرة السياسة لا تنمو إلا في القرار المكين الذي هو الثقافة. قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاء مَّهِينٍ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ المرسلات/**20-21**.

هذه الفيزياء الاجتماعية الثقافة هي الساحة المغناطيسية التي تحرك الإبرة المغناطيسية التي هي السياسة وليس العكس، فما بالنا وقد عكست الشعوب الإسلامية الأمر؟ ووضعنا المعلول قبل العلة والعربة قبل الحصاة؟ لا سيما أن الثقافة الإسلامية عامرة ويمكن لها أن تنتج المزيد من السياسات الصلبة.

---

[1] زكي الميلاد: المسألة الحضارية، كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، الدار البيضاء، ص18.

جوهر روح الموقف الحيادي

ينصح "ابن خلدون" المثقف ألا يتناول كتابة موضوعه قبل أن يمتلئ ثقافة عامرة ومعلومات عامة جامعة، ومن جهة أخرى ذكرنا سابقاً أننا لن نكون طرفاً في جدال سجالي، نقول وتقولون، ويعمرنا منطق القيل والقال، أو نتبنى وجهة نظر فريق دون آخر أو نتمسك بخط فكري يميل إلى جهة دون أخرى، بل سنحمل الميزان من الوسط، وقد وضعت العصابة على العيون[1].

هذا المنهج العلمي البرهاني يحدونا ألا نهيئ مناخ الوقائع لطرف على حساب آخر، ومن أجل ذلك لجأنا إلى الغير، أي إلى كتاب أجانب، واستندنا إلى آرائهم في فهم معالجة الموضوع.

هكذا، فقد اخترت مقالين الأول موسوم بعنوان مسألة أهل السنة في الإسلام المبكر[2]، والثاني موسوم بعنوان كيف تطور التشيع إلى مذهب[3]؟، آملاً راجياً أن يكون القارئ صورة ولو إجمالية عن طريق الحوار.

[1] هذا هو التعريف بالقاصي المنسوب إلى أرسطو.

[2] ثلمان ناغل: مسألة السنة في الإسلام المبكر، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد.

[3] مارشال هودجسون: مجلة الاجتهاد، العدد السابق، ص139 وما بعدها، ص23 وما بعدها.

مسألة أهل السنة في الإسلام المبكر[1]

تقديم

يقسّم المسلمون عادة إلى سنة وشيعة، كما ينظر إلى أهل السنة عادة باعتبارهم الفئة الأكثر أرثوذكسية على الطريق القويم باعتبارهم يشكلون غالبية المؤمنين. وفي المقابل يطلق على القسم الأكثر من الشيعة اسم الفرقة، أي بوصفهم فئات فارقت الإسلام السني، أما السنة فهي ما أثر عن النبي محمد ﷺ من قواعد وأحاديث وممارسات طالت كافة جوانب الإيمان ورافقت كافة مظاهر الحياة اليومية، التي حافظ المسلمون عليها ووضعوها موضع التطبيق العلمي بشكل كامل.

لا تجد هذه الرؤية أساساً لها في الواقعة التي تتمثل بكون الشيعة –وفي مرحلة معينة من مراحل تطورهم– قد طبعوا الروايات المنسوبة إلى أئمتهم بطابع معياري يصار إلى احتذائه، كما أنه من الخطأ أيضاً الاعتقاد، بل الاستنتاج أن موقف الشيعة من السنة النبوية كان موقفاً غريباً أو معادياً، بل العكس هو الصحيح، أما الشيعة الإسماعيلية، فهي الفئة التي شعرت ومنذ القرن الرابع بأنها المحاربة من قبل الإسلام السني الذي عاداها واتهمها بالتآمر، في حين تعتبر

[1] ترجم المقالة من الألمانية إلى العربية د. جورج كتورة، وهي مأخوذة عن:

Tilman nagel: Studien zum Minderheitenproblem im Islam Snippet view,1973, 7 -44.

الطائفة الإسماعيلية نفسها هي التي أحيت بل وأكملت مثال الحياة ومثال الإيمان الذي بثه النبي محمد ﷺ وبوحي منه تعالى في جماعة المسلمين الأصلية الأولى. إضافة إلى ذلك ذهب "لورا فاتشيا فاغلييري" (باحثة إيطالية) في مقالة لها بعنوان في أصل التسمية بالسني إلى أن علياً – ونظراً لالتزامه بالسنة – ظل وحيداً إلى جانب النبي ﷺ، في حين أن خصومه قد أبدوا أيضاً اعترافهم بسنة أبي بكر وعمر، وبالتالي بسنة سائر الصحابة، ومن ثم أطلق الخصوم على أنفسهم اسم أهل السنة والجماعة وإلى هذه التسمية بالذات يعود أصل التسمية بالسنة[1].

انطلاقاً من الشروحات التي قدمتها "لورا فاتشيا فاغلييري"، والتي تناولت فيها مسألة نشوء نوع من الأرثوذكسية في الإسلام نستنتج ما يلي: تختلف الاتجاهات والمذاهب الإسلامية باختلاف نظرتها إلى مفهوم السنة بمعناه الواسع أو الضيق.

أما النظرة الأكثر قبولاً فهي تلك التي انتصرت مع مرور الزمن، وقد تعززت باعتراف العدد الأكبر من المسلمين بها، إذ تحول هذا المفهوم – السنة – إلى ما يقارب مفهوم الأرثوذكسية في الفكر المسيحي، أي ما تعتبره الغالبية صحيحاً وحقاً.

لو توقفنا لدى بحثنا في تاريخ الإسلام المبكر عند هذه النماذج من الإيضاحات التي تناولت تكون نوع من الأرثوذكسية في الإسلام، فإننا سنقع ودون أن ندري في صعوبات جمة، فالمصادر التاريخية لا تمدنا بنقاط يستشف منها أن النقاش حول ماهية السنة قد كان السبب الأول الذي أدى إلى انشقاق المذاهب الدينية المختلفة وإلى ظهور الشيعة أو الخوارج على سبيل المثال، بل إننا لا نستطيع البرهنة حتى في النقاش الذي تناول مسألة الإيمان والذي أعقب الحرب الأهلية الأولى الفئة الأولى بين عامي 36 و40 هـ، بل وفي ما لحقها من تطورات أدت إلى نشوء الأحزاب

---

[1] Vecciavaglierll في الكتاب التذكاري لليفي ديلافيدا، ج1، ص573.

المختلفة، لا نستطيع البرهنة على وجود ما افترضته "فاغلييري" من تطورات مختلفة تتعلق بمفهوم السنة.

والواقع أن معالجة عميقة لهذه المسألة لم تكن قد حصلت في ذلك التاريخ المبكر، صحيح أن مطلب الالتزام بسنة النبي ﷺ وما تعلق منها بالأمور الدينية – السياسية بشكل خاص – قد ارتفع منذ بداية القرن الهجري الأول، إلا أن المؤرخين لم يتطرقوا إلى المصادر الأخرى التي تناولت الأدب أو الحديث، بل تطرقت إلى التيارات الخاصة التي تعطينا معنى واضحاً لمفهوم السنة.

وإلى النتيجة عينها نصل حين نتطرق إلى المصادر التي وصلتنا والتي عالجت الاتجاهات العقيدية بشكل خاص، نعني بذلك كتب الفرق والملل والنحل في الإسلام.

فإذا كانت السنة واسطة العقد في تطور الإسلام من الناحية الكلامية، فلا بد لنا أن ننتظر الحصول على معلومات تتعلق بالمواقف المختلفة والمتفرقة حيال الاتجاهات الإسلامية الفقهية، وهنا أيضاً تظل النتائج التي تواجهنا سلبية بمعظمها. فالموضوع الذي تنازعته الأفكار واختلفت بشأنه الآراء لم يكن مسألة السنة على ما يظهر.

ثم إن كتب السير والتراجم في الإسلام لم تقدم لنا أي دليل مباشر على المعيار الذي يفصل بين الأرثوذكسية السنة وبين الخروج عنها، إننا لا نجد أي تحديد يتعلق بوجهة النظر التي يتميز بها الإيمان الصحيح، وقد لا نفاجأ بهذا الواقع، فنحن نعلم أنه لا وجود في الإسلام لهيئة معينة بإمكانها شرعنة العقيدة التي يجب على المسلمين الالتزام بها.

وبما أن الحديث يتناول الفرق باستمرار فقد بدا لنا أن نتصور وجود معيار دقيق يصار على ضوئه إلى تصنيف الفرق، كما لا بد من تحديد موقف معين من هذا المعيار المبدئي حتى يصار إلى تحديد موقع الغالبية من المسلمين إزاءها، وإلى الكشف بدقة عن معنى الأرثوذكسية السنة في الإسلام[1].

[1] في كتابه الصادر عام 1985 أعطانا لاوست فكرة وافية عن الاتجاهات والفرق الإسلامية ولكنه تحاشى، كما أرى، هذه المسائل. راجع كتابه:

كتب الفرق وما نجده فيها

ولنحاول الآن الوصول إلى نتائج محددة انطلاقاً من المعيار المبدئي الذي افترضنا جدلاً إمكانية الانطلاق منه، سنحاول الاستعانة باثنين من كتب الفرق المبكرة وهما المسائل في الإمامة للناشئ الأكبر توفي 3 و2 هـ وكتاب المقالات والفرق "لسعد عبد الله القمي" توفي 301[1]، لعل ذلك سيوقفنا على نتائج محددة.

كتب "الناشئ الأكبر" في مقدمة كتابه: (...ثم إننا ذاكرون في كتابنا هذا أصول النحل التي اختلف عليها أهل الصلاة[2]، حتى تشتت كلمتهم وبطلت ألفتهم وتباينوا في الأهواء وتضادوا في الآراء وسفكوا الدماء وأكفر بعضهم بعضاً و صاروا فرقاً وأحزاباً.. كان المسلمون في عصر رسول الله ﷺ أهل ألفة واجتماع ومودة ورهبانية، أشداء على الكفار، رحماء بينهم كما وصفهم الله في كتابه، ولما قبض

HenrL Laoust: Les schismes dans l'Islam. Introduction à une t étude de la religion musulmane,. Paris, Payot, 1965.

[1] جوزيف فان أس: كتابات معتزلية مبكرة، أبو العباس عبد الله بن محمد ويُلقّب **بالناشئ الأكبر** وعُرِفَ كذلك بابن شرشير أو ابن شوشير: دراسات ونصوص بيروتية، ج11، 1971، وسعد بن عبد الله **القمي**: كتاب المقالات والفرق، طبعة محمد جواد مشكور، طهران، 1983.

[2] "أهل الصلاة" كما ورد في النص، وهو التعبير الذي يطلق على المسلم بشكل عام، أما مصطلح مسلم فهو التعبير الذي أطلق بمقابل مصطلح مؤمن، وهو يشير إلى من يقول بالإسلام ديناً. راجع كتاب "اختلاف أهل الصلاة" لأبي جعفر **الترمذي** "توفي عام 295 تقريباً، وقد أشار إليه السبكي في طبقاته، القاهرة 314، ج1، ص288" راجع أيضاً كتاب الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

رسول الله ﷺ اختلفت الأمة، وتشتتت الكلمة وذهبت الألفة وفرط النظام وطمع أهل الشرك في أهل الإسلام، فصار الناس بعد النبي ﷺ على أربع فرق..)[1].

انطلاقاً من نص الناشئ الأكبر، نرى أن الأمر قد تعلق آنذاك بالأحزاب والفرق التالية:

أ-الأنصار الذين تمنوا أن يكون لهم زعيم من أوساطهم.

ب-عدد كبير من الهاشميين، يذكر منهم العباس والزبير وأبو سفيان، والذين انسحبوا جميعاً مع علي بن أبي طالب إلى منزل فاطمة وقد رأوا اختيار علي إماماً للمسلمين.

ج-القبائل التي ارتبطت مع النبي ﷺ بعقود معينة، وقد رأت الآن، وبعد وفاة الرسول ﷺ أنها في حلٍّ، ولذلك رفضت الولاء لخليفته، وبذلك يرفض هؤلاء الإمامة باعتبارها مؤسسة تحدد أصول الخلافة لمتابعة الرسالة التي قام بها النبي محمد ﷺ، رفضاً مطلقاً[2].

أما وقد استطاع أبو بكر إرساء خلافته، فإن الوضع المثالي الذي ساد زمن الرسول ﷺ قد استبعد الآن، وإلى ذلك يضيف الناشئ الأكبر قوله: ثم إن أهل الصلاة لم يزالوا على حالة ألفة واجتماع كلمة يبذلون في طاعة أئمتهم مهج أنفسهم وكرائم أموالهم على السبيل الذي كانوا عليها مع نبيهم من دعاء الكفار إلى الله ومجاهدتهم في سبيله واستفراغ الجهد في طاعته، فلم تزل هذه حال المسلمين في خلافة أبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان[3].

أدت الطريقة التي مارس بها عثمان مهام خلافته إلى إثارة استنكار العديد من المسلمين الذين طالبوه مراراً بأداء كشف حساب عن سياساته. وفي النهاية فقد مضى الخليفة ضحية سلسلة من الأحداث غير السعيدة، بعد ذلك جاء دور علي

---

[1] الناشئ الأكبر: النص العربي، ص15.

[2] الناشئ الأكبر: النص العربي، 10-15.

[3] المرجع السابق، ص15.

وأنصاره في الإمساك بزمام الأمور، لكن علياً صار بعد ذلك موضع شبهة لاتهامه بإقامة علاقات معينة مع قتلة عثمان، وتحت شعار الثأر لعثمان بدأ كل من طلحة والزبير ما يعرف بالفتنة الأولى في الإسلام، وبعد ذلك تولى معاوية إنهاء هذه الفتنة ووضع حد لها.

وبنهاية هذه الأحداث المثيرة انقسمت جماعة المسلمين إلى مجموعات ست، كما يقول الناشئ الأكبر: وبذلك ضاع الموقف المثالي الذي كان يراعي وحدة جماعة المؤمنين في ظل إمامة واحدة، أما المجموعات المشار إليها فقد ارتبطت ومنذ مقتل عثمان بسلسلة من الأحكام والتقويمات وبمواقفها من الأحداث على العموم.

وقد قام الناشئ الأكبر بعرض هذه المواقف كما يلي:

أ-الشيعة، وقد اعتبرت أن خلافة علي هي الخلافة الحق دون غيرها.

ب-في مقابل الشيعة تجد العثمانية، وقد اعترفت هذه الفرقة بأحقية طلحة والزبير.

ج-المعتزلة وقد انسحبت من المعركة، إذ ترددت في اتخاذ موقف من الحزبين المذكورين، ولم يثبت لديها أيهما محق في موقفه.

د-الخليسية وقد دانت المشاركة في الفتنة أياً كان شكل المشاركة.

هـ-أما ما يسنى بالحشوية فقد اعتبرها الناشئ الفريق الذي انضم إليه أنصار معاوية.

و-الخوارج الذين خرجوا على علي لقبوله بالتحكيم بعد وقعة صفين[1].

أما "سعد بن عبد الله القمي" فقد نقل إلينا صورة للتاريخ الإسلامي المبكر مشابهة لما نجده عند "الناشئ الأكبر"، فهو يتحدث أيضاً عن أحزاب أربعة ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ، فبعد أن تبوأ أبو بكر سدة الخلافة وصارت إليه السلطة، عادت الألفة مجدداً، إلى أن أخذ عثمان بجريرة أشياء كثيرة قام بها، وبعد مقتله

[1] الناشئ الأكبر: النص العربي، ص19.

بايع الناس علياً، وقد شكلوا بذلك جماعة واحدة، إلا أن الفرقة سادت بعد مقتل علي[1].

1-وبإمكاننا انطلاقاً من المادة التي جمعها "سعد بن عبد الله" وشرح بها نشأة وتطور النقاش الكلامي والفقهي الذي برز بعد مقتل عثمان، بإمكاننا تضييق ذلك ضمن مجموعات رئيسة هي: الشيعة، المرجئة، المعتزلة، والخوارج، حيث تشكل هذه الفرق الاتجاهات العقدية الأربعة الأساسية في الإسلام، على ما يذهب إليه سعد[2]، وهذا ما يؤيد قسماً من الطروحات التي تحدد بدورها أوجه الخلاف وتباين وجهات النظر بين الفرق المشار إليها.

2-بإمكاننا التساؤل عما إذا كان عليّ على حق حين بدأ معركته مع طلحة والزبير، تلك المعركة التي وضعت حداً لوحدة الأمة وفتحت الباب أمام الانقسام.

اعتبر الشيعة، كما اعتبر بعض أركان المعتزلة طلحة والزبير اللذين طالبا بالثأر لمقتل عثمان، من الناكثين الذي يوصي القرآن في أكثر من موضع بمقاتلتهم راجع السور: 49، 9، 8، 10، 13[3]، أما غالبية رجال المعتزلة فقد ارتأوا عدم الوقوف إلى جانب أي من الأحزاب المتصارعة، وكما هو الحال في لعان متبادل، من المستحيل أن يعرف المرء من كان على حق ومن هو الكاذب، ومع ذلك لا بد من الاعتراف بالحزبين معاً حتى لو كان يقيناً بأن مصير أحدهما سيكون النار[4].

كذلك اعتبرت الحشوية أو أهل الحديث، وهي فرقة مالت إلى الاعتراف بكل من استند إلى القرآن والسنة في تقييمها لمجريات الأحداث التي سادت قبل معركة

---

1 سعد بن عبد الله **القمي**: كتاب المقالات والفرق، ص4.

2 مرجع سابق، ص15.

3 مرجع سابق، ص11.

4 راجع بخصوص "اللعان" كتاب شاخت:

An introduction to Islamic Love، Oxford, 1964,p165.

وراجع أيضاً:

Colson. A History of Islamic Love، Edinburgh، 1964, p176.

الجمل، أن وحدة الأمة إنما تظل الهدف الأعلى الذي من الواجب مراعاته، وبالتالي فإنه لم يكن من الجائز لأي من الحزبين أن يبدأ الحرب، وبالتالي لم يكن من اللائق بالنسبة إلى الأتقياء الانخراط في المعركة، كان لا بد من الاعتزال وترك الحكم على أي من الفريقين لله وحده[1].

3-لا بد بعد ذلك وبالترابط مع ما سبق من الإشارة إلى الدوافع التي حدت ببعض المسلمين إلى الاعتزال عن علي خاصة بعد أن حامت الشبهات حوله لمشاركته في مقتل عثمان، هكذا فقد اعتزل عن المعركة، سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمرو وآخرون سواهما، لخشيتهم من نتائج الفتنة، وقد شكل هؤلاء أصول فرقة المعتزلة[2]، أما طلحة والزبير ومن كان معهما فقد طالبوا بالمقابل بالثأر لمقتل عثمان.

وبعد مقتل عليّ غادر العديد من أنصاره معسكره والتحقوا بمعسكر معاوية ليشكلوا بذلك مع أنصار طلحة والزبير غالبية الجمهور.. الذي كان يساعد كل من تولى السلطة[3].

هؤلاء الناس الذين قبلوا ولاية أي كان واعتبروا كل من يطبق الشريعة الإسلامية وإن سطحياً مسلماً هؤلاء هم المرجئة الأوائل بنظر سعد بن عبد الله[4].

4-يبدو القبول بمبدأ التحكيم الذي قبل به علي في صفين من أكثر المواقف إثارة للحرج، وقد أيدت الشيعة بالطبع علياً في ذلك معتبرين أنه قد قبل بالتحكيم نزولاً عند رغبة أنصاره، فمن أجل تأمين الوحدة في معسكر، نزل علي عند رغبة من طالب بالتحكيم، ومن ثم شدد علي على الرجال الذين شاركوا في التحكيم أن

---

[1] سعد بن عبد الله **القمي**: كتاب المقالات والفرق، ص10.

[2] المرجع السابق، ص12.

[3] المرجع السابق، ص4.

[4] المرجع السابق، ص5.

يلتزموا حقاً بتحكيم القرآن والسنة، إلا أنه وقع ضحية من أوكل إليهم صياغة الحكم[1].

بشكل آخر تصرفت المرجئة بخصوص هذه المسألة بالذات، أما الحشوية، أو أهل الحديث، وكما تبين لنا من المقطع الأول أعلاه فقد ذهبوا إلى ترك الحكم لله دون سواه[2]. ووقفت المعتزلة ضد الموقف الذي ادعى أن لبعضهم اختصاصاً يخوله حق الحكم، مقرين بقدرة المؤمنين على الاختيار، إذ قالوا إن علياً حاول وعلى مسؤوليته إيجاد حل ما، لقد اجتهد ومن يجتهد فهو محق كل مجتهد مصيب.

يجب دفع كل شك يتعلق باستقامة علي وصلاحه، أما الخوارج فقد اتخذوا موقفاً مغايراً، فابتعدوا عن علي متهمين إياه بالقبول بمبدأ التحكيم وقد كان كل من الحكمين برأيهم خارجاً على الإيمان، وكذلك كان علي أيضاً لمجرد قبوله بنتائج التحكيم: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ المائدة/**47**، وبالتالي فلا بد من قتالهم جميعاً[3].

إلى جانب اختلاف الآراء حول نتائج الفتنة الأولى احتل النقاش الذي تناول خلافة النبي ﷺ حيزاً واسعاً من الجدل.

5-شكك الشيعة بأحقية أبي بكر في الإمامة[4]، أما المعتزلة والمرجئة بأغلبية رجالهم فقد اعتبروا أن أبا بكر كان المرشح الكفء لتولي منصب الإمامة[5]، وثمة جماعة محدودة من أجل الحديث والذين يصنفهم سعد بن عبد الله ضمن المرجئة على الإجمال[6]، قالت بأن النبي ﷺ نصّ بشكل لا يقبل الشك بأن يكون أبو بكر

---

[1] سعد بن عبد الله **القمي**: كتاب المقالات والفرق، ص12.

[2] مرجع سابق، ص14.

[3] مرجع سابق ص14.

[4] مرجع سابق، ص12.

[5] مرجع سابق، ص4.

[6] مرجع سابق، ص9.

خليفة بعده، وبذلك فهم يقبلون ما تقول به الإمامية، الذين يعتبرون أن ثمة نصاً يقضي بإمامة علي، ويجعلون هذا النص لصالح أبي بكر[1].

6-وإذا ما توسعنا في البحث بشرعية إمامة أبي بكر فلا بد لنا من أن نصطدم بالمسألة التالية: هل يجوز بشكل مطلق تولية من ليس أفضل المسلمين وجعله إماماً؟ إنها المسألة المعروفة بإمامة المفضول، ذلك أن الشيعة كانوا على قناعة تامة بوجوب خلافة علي للنبي محمد ﷺ، لأنه كان بنظرهم أفضل المسلمين أفضل الناس، كذلك اعتبر المرجئة وأهل الحديث، أيضاً علياً من أفضل المؤمنين، ولا يعني ذلك بنظرهم القبول بمبدأ التشكيك بشرعية إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، أو الوصول إلى نتائج توحي بآراء من هذا القبيل[2].

7-أخيراً لا بد من طرح السؤال الذي يتعلق بالوسط أو بالمجموعة التي يحق لها أن تتولى زعامة الجماعة الإسلامية، فبالنسبة إلى الشيعة كان الجواب واضحاً، طالما أنهم لا يقرون إلا بأحقية علي ومن هم نسله لتولي هذا المنصب.

من هم هؤلاء الأحفاد الذين يتحدرون منه وفي ظل أي ظروف؟ تلك مسائل أخرى أدت، وعبر تاريخ الشيعة، إلى قيام المزيد من الانقسامات وإلى ظهور مزيد من المجموعات، وكتاب سعد بن عبد الله يعالج في مجله مثل هذه الفرق[3].

وبالنسبة إلى الفرق الأخرى نشير إلى موقف المرجئة الذي جاء لافتاً بالفعل: كل من يتمسك بالقرآن وبالسنة، بإمكانه أن يصبح إماماً طالما حظي بإجماع الأمة، ومع الأخذ بالعلاقات الواقعية وجعلها نصب الأعين جرت العادة عامة للقبول فقط بأحقية قريش بهذا المنصب دون سواهم، وهذا ما ردده سعد بن عبد الله

---

[1] سعد بن عبد الله **القمي**: كتاب المقالات والفرق، ص6.

[2] مرجع سابق، ص7، وص10، لقد راعى عبد الله هنا ظروف عصره وعلاقاته، الإجلال لعلي من جهة، والعداء له من جهة ثانية كما سنرى، وحول موقف المعتزلة من هذه المسألة راجع دراسة بيلا، الإمامة في نظرية الجاحظ، .Studier Islamic XVP.32.

[3] المرجع السابق، ص15.

على لسان المعتزلة، أما الخوارج فقد رفضوا دون سواهم الأخذ بتحديد مبدأ الأحقية والنظر إليه من ضمن أصول تتعلق بالنسب وحسب[1].

صور تاريخية مختلفة

لا يحاول هذا الجزء من البحث – تلخيصاً لجملة الآراء – تقديم عرض تاريخي يبرز تطور النقاش حول هذه المسائل التي أسيء فهمها، ولكننا سنحاول عبرها أن نوضح المثال العام الذي تنطلق منه مختلف التقويمات التي عالجت ومن خلال المذاهب والاتجاهات المختلفة التاريخ المبكر للجماعة الإسلامية: إنها الصورة المثالية لأمة المسلمين، لأمة يقودها إمام هو خليفة رسول الله ﷺ وبعبارات أخرى إنها مسألة المتابعة الثيوقراطية للجماعة الكارزماتية الأولى[2].

يطالعنا هذا الحنين إلى ما تمثله جماعة المسلمين المتماسكة في المجالات السياسية والدينية عبر أحاديث اتخذت أشكالاً مختلفة، هكذا نسب إلى عمر قوله: (من سره نعيم الجنة فليلزم الجماعة[3]، جماعة المسلمين[4]، وإزاء أحابيل الشيطان وإغرائه لا بد من الالتجاء إلى الجماعة، وإذا ما ظهرت الفرقة فلا بد آنئذ من تجنبها والابتعاد عنها)[5].

---

1 سعد بن عبد الله **القمي**: كتاب المقالات والفرق، ص8.

2 مرجع سابق، ص4 و5.

3 لا ترد هذه الكلمة في القرآن الكريم. ففي زمن الرسول كانت الوحدة الثيوقراطية للأمة أمراً محققاً من قبيل تحصيل حاصل.

4 أحمد بن حنبل: المسند "طبعة القاهرة 6 أجزاء" الجزء الأول، ص18 و26.

5 البخاري: صحيح البخاري، كتاب الفتن 11، ومناقب 25.

أما أكثر الأحاديث شهرة فهو الذي يتحدث عن افتراق جماعة المسلمين وانقسامهم إلى اثنين وسبعين أو ثلاث وسبعين فرقة جميعها في النار إلا الفرقة الناجية[1]، وثمة أحاديث أخرى تتوعد الذي يفارق الجماعة حتى ولو شبراً واحداً بالموت ميتة جاهلية، أي ميتة من لم يعرف الإسلام على الإطلاق[2]، وفي الأحاديث الشيعية نجد أيضاً مراعاة لمثال الوحدة عينه حتى ولو لم يرد ذلك في النصوص نفسها التي وردت عند أهل السنة، تتمثل وحدة الأمة عند الشيعة لا بوحدة الجماعة، بل بتوحد خلف شخصية قائدها الكاريزمية، وللتأكيد على هذه المقولة تساق الأحاديث المعروفة التي تنسب إلى الرسول ﷺ غدير خم، وهي أحاديث جاء الكميت الشاعر على ذكرها ومنها بل أشهرها: من كنت مولاه فعليّ مولاه[3].

تحاول الفرق الإسلامية قياس سير التاريخ المبكر انطلاقاً من مثال التوحيد الذي أشرنا إليه وتبعاً لمنطلقات كل متأمل يبدو هذا المثال وبفعل عوامل مختلفة أو بفعل نواقص واضحة مثالاً قابلاً للنقض. بالنسبة إلى الشيعة يبدو كل من طلحة والزبير وبسبب مطالبتهما بالثأر لمقتل عثمان خارجين عن الجماعة، وبعدهما جاء معاوية، ثم كانت الخلافة الأموية مما جعل القطيعة مع الجماعة أمراً مكتملاً، بل إن الخلافة الأموية لم تكن شرعية مطلقاً، وقد مارست الاستيلاء والتسلط في الحكم، ولا تستند عدم شرعية الخلافة الأموية بنظر الشيعة إلى أسس ومعطيات نسبية وحسب باعتبار علي ومن بعده أبناءه وأحفاده الأقرب إلى الرسول ﷺ، بل إن الشيعة قد أسقطوا تطلعات علي لتولي السلطة ناهيك عن أحقيته لذلك على أوقات سالفة موردين جملة من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ، وكلها تنص

---

[1] أحمد بن حنبل ج1، ص145، والجزء الرابع ص102، أو داوود: كتاب السنن، كتاب السنة رقم 4597 حول نشأة هذه الأحاديث، يراجع جولدتسيهر في:

Rerue de L‹Histoire des Religions XXVI 1891, p129.

[2] أحمد بن حنبل: المسند ج1، ص275.

[3] دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، مادة: الكميت، "غدير خم" والهاشميات، نشر هولا وفتر، ليدن 1904، قطعة رقم 6، بيت رقم 9.

على الإمامة وتجعلها في صهره حصراً، وفي نظر الشيعة فإن صون وحدة الأمة لم يكن ممكناً إلا إذا انحصر إرث النبي ﷺ في ذريته دون سواهم، وحيث لوحظ في وقت لاحق أن علياً لم يقم بدور يذكر في تأسيس خلافة الرسول ﷺ، راح الشيعة يعزون أنفسهم بالقول إن علياً كان منهمكاً في تحضير مراسم دفن الرسول ﷺ، أما الآخرون فقد راحوا يساومون على إرثه، ويحيكون المؤامرة التي انتهت إلى استبعاد الخليفة الشرعي الوحيد الممكن.

ثمة صور تاريخية مغايرة تماماً يرسمها لنا "سعد عبد الله" حيث يقدم لنا نبذة عن أفكار وتصورات المرجئة والصورة عينها يرسمها "الناشئ الأكبر" أيضاً لكنه ينسبها لا إلى المرجئة بل إلى العثمانية والحشوية.

بالنسبة إلى هذه الفرق يتماهى قتلة عثمان مع أنصار عليّ إلى حد كبير، وقد أتت فعلتهم إلى تفريق كلمة الجماعة، أما معاوية فقد كان، كما كان يعده سائر الأمويين خليفة شرعياً تولى السلطة على الأمة، ذلك أنه أنهى ما بدأه طلحة والزبير من حيث المطالبة بالثأر لمقتل عثمان، وبعد ذلك تحول المرجئة إلى حزب كان على استعداد دائم للاعتراف بأي إمام شرط أن تكون وحدة الأمة محفوظة، هذا وقد أعطانا الناشئ صورة أخرى حين تعرض لفرقة الخليسية التي أدانت كل قتال بين المسلمين وتنصلت من المشاركة بأي صراع، وهو موقف نجد له أساساً في العديد من الأحاديث التي حثت على الابتعاد عن الفتنة[1]، حتى الخوارج ظلوا على رأيهم بأن علياً كان مسؤولاً عن إلحاق الأذى بالألفة التي كانت سائدة في الأمة، وهو بذلك قد خان قضية الحق، خاصة حين أوكل الحكم فيها إلى هيئة احتكام بشرية، وبذلك لم يعد صالحاً بعد التحكيم ليكون إماماً، إذ على الإمام أن يجعل حكم الله فوق أحكام البشر.

يستنتج من ذلك أن الخوارج قد رأوا أن بإمكان أي كان أن يتولى السلطة على الجماعة طالما كان الأتقى، من هذه الزاوية نفهم التشدد الأخلاقي والصفات العسكرية التي تميز بها الخوارج.

---

[1] راجع كتاب الفتن والملاحم بصحيح البخاري.

يبقى علينا أن نتناول الفتنة، وطالما أنهم يقارنون مسألة الفريقين الأساسيين اللذين شاركا في الفتنة الأولى الكبرى التي حدثت في الإسلام بحالة زوجين دخلا في لعان، بل إن المعتزلة حاولوا إعطاء تفسير لهذه اللعنة التي حلت والتي أدت إلى سقوط الألفة التي سادت بين المسلمين فيما سبق، وانطلاقاً من هذه الواقعة وحدها، بإمكاننا أن نستنتج بأن المعتزلة لم تكن أول الفرق الإسلامية، وبالتالي فإنه لا يمكننا أن نعدها مع الشيعة أو المرجئة حزباً أموياً ظهر في العهد الأموي أو أن نقارنها بالخوارج أيضاً.

تقول المعتزلة إذاً، لا نستطيع أن نعرف من كان على حق، علي أم طلحة والزبير، ولكن في كل الأحوال ثمة حزب ما سيكون مصيره النار، وقد نسب إلى "واصل بن عطاء" وهو أحد مؤسسي مدرسة الاعتزال، تقديمه لمفهوم اللعان الذي أشرنا إليه وتفسيره[1]: وبما أن أحد الحزبين المذكورين قد أقسم بالقطع يميناً كاذبة، فلا بد أن يكون والحالة هذه قد وقع في الإثم، وبذلك لا يمكن الأخذ بشهادتيهما معاً في أمر واحد، علماً أن الإخلال بالعهد من قبل هذا الفريق أو ذاك سيجعل من المخل كاذباً في قضية ما، أما إذا دعي علي أو طلحة للشهادة على طرف آخر غير مشارك معهما في خلافهما، فعندها تكون شهادته صادقة وأقواله صحيحة.

يطلعنا هذا المثل على الجهد الذي بذله المعتزلة في تقويمهم للفتنة الأولى، وعلى اتخاذهم موقفاً وسطاً بالمقارنة مع المواقف التي اتخذها أصحاب الفرق والاتجاهات الإسلامية الأخرى، هذا وقد حاول "واصل بن عطاء" أن يدعم مقاربته بأمثلة استقاها من ميدان الفقه، وسأعود لاحقاً لتفصيل هذا الموقف الوسط الذي تبنته المعتزلة، يكفي أن أشير هنا وبسرعة إلى أن هذه الفرقة لم تتوصل، على العموم، إلى رأي موحد، أو إلى اتخاذ موقف موحد من وجهات النظر المتناقضة والتي تتعلق مباشرة بمسألة خلافة النبي محمد ﷺ[2].

---

[1] سعد بن عبد الله **القمي**: كتاب المقالات والفرق، ص15.

[2] راجع فان أس:

Les Qadarites et Galaniya de yorid III، Stucolia Islamica، p43.

فمن المعلوم أن الجناح البصري من أهل الاعتزال قد مال إلى القبول بخلافة أبي بكر، في حين انحاز الجناح البغدادي إلى جانب عليّ، وحين أعلن الخليفة العباسي المأمون أن علياً كان أفضل المسلمين بعد النبي ﷺ وهو استحق بذلك الإمامة، أيد بعض أركان المعتزلة المعرفين هذا الإعلان[1].

لنحاول الآن تلخيص النتائج التي توصلنا إليها، المادة المستقاة من المعالجات التي نجدها في كتب الفرق والتي تتعلق بنشأة الاتجاهات الإسلامية، تقودنا إلى التأكيد بأن هذه الفرق لم تتخذ جميعها موقفاً موحداً ومحدداً من الفتنة الأولى، بل إنها وبسبب هذا الموقف بالذات غالباً ما تتباعد وتتنافر، فعلى مر الأيام قامت الشيعة قبل سواها وانطلاقاً من قناعتها بأحقية علي بمنصب الخلافة دون سواه، بإسقاط هذا الحق على فترة ماضية منكرة بذلك أن تكون خلافة أبي بكر للرسول ﷺ خلافة حقة، ومن هنا بدأ الشجار بين الفرق حول مكانة كل من الخلفاء الأربعة الأول.

من هذه المنطلقات نستطيع أن نميز حدوث تطورين في النقاش الدائر بخصوص الخلاف المبكر القائم حول مسألة الإيمان: ففي الدرجة الأولى جرى الاهتمام بالأحداث التي تتعلق بالفتنة وبالمواقف المعارضة لها[2]، وبالدرجة الثانية جرى تعميم النتائج المستخلصة هنا كما جرى إسقاطها على التاريخ السابق للأحداث التي كانت الفتنة إحدى نتائجها[3].

إلى جانب الروايات المتعلقة بالصراع بين المهاجرين والأنصار ظهرت وجهات النظر التي تقول إن المعارضين للفتنة قد ظهروا مباشرة بعد وفاة الرسول ﷺ، ولذلك نجد مؤرخي الفرق الأكثر تدقيقاً قد بدأوا بتفصيلات عروضهم من لحظة وفاة الرسول ﷺ وهم يفسرون من ثم الأحداث التي تلت على ضوء النتائج التي ولدتها

[1] غابر بالي: المأمون، لايبزغ، 1929، ص45.

[2] راجع أعلاه المقاطع أ،ج من الفقرة الثانية.

[3] راجع أعلاه المقاطع د من الفقرة الثانية.

الفتنة، من وجهة نظر تاريخية تعتبر هذه التفسيرات المتعلقة بظهور الفرق الإسلامية تفسيرات أولية دون أي جدال.

انطلاقاً من الظرف الذي يجعل الاتجاهات مرتبطة بفهمها الخاص للأحداث التي ذكرنا والتي أدت إلى تقسيم الأمة، باستطاعتنا الوصول إلى الاستنتاج التالي:

يشكل مثال وحدة الجماعة في ظل إمام واحد المفهوم الأساسي في الإسلام، وهذا ما كنا قد وضعناه افتراضياً في أول مداخلتنا، وبعبارات أخرى، تلعب التفسيرات المختلفة والممكنة وهي تفسيرات تتعلق بالتاريخ الإسلامي المبكر، وبغض النظر عن الفتنة الأولى، تلعب في الإسلام الدور عينه الذي لعبته التفسيرات المختلفة التي تناولت طبيعة المسيح في تاريخ الكنيسة مع بداية القرون الوسطى، فإذا صحت هذه المقارنة نستطيع القول إن الموقف من طبيعة المسيح قد أدى إلى شق الكنيسة، فلماذا، وما هي الأسباب التي أدت إلى ضياع وحدة الجماعة الإسلامية الثيوقراطية الأولى؟.

إن الإجابة على ذلك قد تحمل جواباً على تعدد الاتجاهات والفرق الإسلامية وتوصلنا هذه المدارك إلى المسألة التي تطرقنا إليها أعلاه بشكل عام إلى الكلام على موقف الأكثرية من هذا المفهوم الديني المبدئي: فهل يتعلق الأمر فيما خص الأرثوذكسية الإسلامية السنة بأرثوذكسية تتناول صورة أو مثال التاريخ؟ قبل أن نتناول هذه المسألة، وهي تتعلق بتاريخ علم الكلام السياسي، على أن يكون منطلقاً كما يلي: إلى أي مدى يرتبط علم الملاك بالصور التاريخية المختلفة المرتبطة بدورها بالفرق والاتجاهات الإسلامية، كذلك لا بد من البحث عما إذا كانت بعض التفسيرات المعطاة لهذه الاختلافات الفقهية سبباً لتكون الفرق المنشقة.

فالموضوع الأول كيف يمكن تصور العلاقات وسط الخلاف حول موقع مرتكب الكبيرة والموقف من الحرية الإنسانية، وما علاقة ذلك بالمبدأ الأساسي المتعلق بمثال التاريخ والذي استخرجناه نحن من المؤلفات التي أرخت للفرق؟ فمن المعروف جداً فلي التاريخ الإسلامي أن المسائل السياسية غالباً ما تتحول إلى مسائل عقدية أو فقهية.

فالحسن بن محمد بن الحنفية كان على ما تذهب إليه المصادر أحد مؤسسي مذهب الإرجاء كاتجاه فقهي، وقد امتاز هذه المذهب من خلال رأيه في الحكم على مرتكب الكبيرة إذا اعتبر أداء للشهادة من قبل صاحب الكبيرة كافياً لتأكيد إيمانه واعتباره مسلماً، إذ إن الحكم على ما يقوم من أفعال دنيوية أمر يعود إليه تعالى فقط[1].

تبدو هذه المقولة نوعاً من تعميم الرأي الذي قال به الحسن والمرجئة على العموم والذي يتعلق بالفتنة الأولى، ومدار الأمر أن لا جهة صالحة لإعلان الفريق المحق أو الفريق الضال، بل إن الحسم في ذلك يعود لله وحده[2].

وإذا ما شرعنا بالبحث في مسألة الحرية والاختيار، فإن ما يواجهنا أيضاً ليس إلا النقاش الذي كانت الفتنة الأولى سبباً في تأجيجه. وهنا يأتي دور الخوارج في الدرجة الأولى، فقد تركوا علياً وتخلوا عنه لأنه قبل بالتحطيم أي أنه قبل الأخذ بأحكام يضعها البشر، بل إن الخوارج قد أكدوا من خلال المبدأ الذي نادوا به: لا حكم إلا لله على أبعد من ذلك وصولاً إلى النتيجة التي تقول إن الإله العادل هو القيم الوحيد على حساب البشر على أفعال اقترفوها شرط أن تكون هذه الأفعال وليدة إرادة حرة لهذه، والإمام بدوره لا بد أن يكون خاضعاً بالطبع للأحكام، فبالإمكان خلعه من منصبه، إذ لا شيء يعطيه الشرعية في عمله إلا ما يتميز به من صلاح[3].

أما **الموضوع الثاني** الذي شغل علم الكلام الإسلامي فهو موضوع الصفات الإلهية، والأرجح أن هذه المسألة قد طرحت لأول مرة بعد التقاء الإسلام مع ديانات أخرى وبخاصة المانوية، فقد أوصل الانشغال بالنقد الذي طبق مناهج الكلام وانطلاقاً من هذه الزاوية بالذات إلى القول بخلق القرآن، وقد حاول الخليفة العباسي

[1] دائرة المعارف الإسلامية، مادة مرجئة.

[2] ويلفريد مادلونغ: الإمام القاسم بن إبراهيم، برلين 1965، ص229، من هنا كان اتهام بالقبول بأي سلطة تتولى الأمر في الجماعة الإسلامية.

[3] Watt: free will and predestination in Islam، London 1948، p34.

المأمون، كما حاولت جهات دينية أخرى، جعل القول بخلق القرآن عقيدة ملزمة[1]، إلا أننا لن نتناول هنا هذه المسألة بالتفصيل.

حاولنا في هذه الحالة التطرق إلى ثلاث مسائل رئيسية على علاقة وثيقة بعلم الكلام الإسلامي، رغبة منا في إظهار مدى ترابطها مع المسألة الأساس، مسألة ارتباطها بمثال تاريخي معين، هذا من جهة، كما حاولنا أن ننظر أيضاً إلى إمكانية أن تكون هذه المسائل قد دخلت الإسلام من الخارج، وإذا كانت هذه المسائل حساسة إلى هذا الحد وموضع نزاع طويل وحاد، فإنه لا بد لنا بمقارنتها مع المواقف المتعددة من الفتنة الأولى، وما رافقها من فرضيات ونتائج، من اعتبارها مسائل ثانوية. وتتأكد النتائج التي توصلنا إليها من مراقبتنا للأحداث، ذلك أننا لم نلمس تكون جماعات دينية / سياسية لمجرد قبولها بنظرية ما كالأخذ بحرية الاختيار أو تبنيها موقفاً معيناً من مسألة الصفات الإلهية على سبيل المثال، في حين أن اتخاذ موقف معين من خسارة مثال الجماعة قد أدى إلى قيام مجموعات سياسية أو دينية.

إننا لا نعرف اتجاهاً دينياً أو فرقة بعينها استطاعت اكتساب نفوذ سياسي لمجرد أنها تميزت عن سواها بالقبول بعقيدة حرية الاختيار أو بالتشبيه. صحيح أن الخوارج قد مالوا إلى القبول بمبدأ الاختيار كما مر معنا وكذلك فعل المعتزلة، إلا أننا نجد حتى في أوساط المرجئة تيارات تقول بذلك علماً أن المصادر قد نسبت إليهم عامة نقيض ما نقول، والأمر نفسه يقال على الآخذين بمبدأ التنزيه أو الإثبات، وهذا ما نلمسه وإن بفوارق مختلفة ومتباينة لدى المرجئة أو لدى الشيعة[2].

وفي الاتجاه نفسه أيضاً تذهب الإشارات التي نستقيها من كتاب الانتصار للخياط حول المسألة الهامة المتعلقة بقدرة اللّٰه على الظلم، فـ"أبو الحسن الخياط "يستشهد

---

[1] برتزل: مسألة الصفات، ص35.

[2] راجع مقال لاوست عن تصنيف الفرق عند البغدادي في كتابه "الفرق": مجلة الدراسات الإسلامية: 1959، ص35 تابع.

بالنظام ليتناول نظرية الأصلح والتي يفسرها "أبو الحسن الخياط "نقلاً عن النظام كما يلي: تقول النظرية بأن الله ينظر عادة إلى ما فيه خير المخلوقات بحيث أنه تعالى لا يقوم بعمل فيه ظلم لعباده، ثم يتابع "أبو الحسن الخياط "إن ذلك هو ما ينسبه غالبية المؤرخين إلى إبراهيم النظام، كما إلى سائر رجالات المعتزلة[1].

كذلك يعتبر الجبرية والشيعة والمرجئة والذين يتعاطون الكلام من النابتة، يعتبرون أن الله لا يريد ظلماً للعباد، نرى من خلال استعراضنا لهذا المثل الذي يمس جوهر مقولات المعتزلة لا سيما العدل الإلهي التي تعتبر أساساً عندهم، نرى عدم توافق رجال المعتزلة حولها، في حين أن الجبرية ذاتها، والذين يتعاطون الشأن النظري في أوساط النابتة، قد كانوا على انسجام كامل مع أحد أصول المعتزلة الأشد تأثيراً.

لقد لاحظ "أبو الحسن الخياط "في عرضه للآراء المتباينة في المسائل الدينية داخل كل فرقة أنها تحددت وتميزت عن مثيلتها من خلال تبنيها لموقف معين من الصورة التي وصلت إليها، وإذ كان قد بلغ بعض الشيء بهدف إضعاف حجج خصومه، فإن ذلك قد يفتح المجال للوقوف على تعدد الطروحات الكلامية داخل الفرقة الإسلامية الواحدة[2].

---

[1] أبو الحسن الخياط: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أعاد طبعه وترجمته، ألبير نادر، بيروت 1957، النص العربي، مقطع 68، ص22، راجع أيضاً المقاطع 10 و14.

[2] التشبيه والجبر وما يشير إليه أبو الحسن الخياط هنا "ص 54- 55" ليس إشارة إلى فرق معينة بل إلى مواقف تشير إلى معارضة مبادئ التوسط ولا سيما العدل والتوحيد.

الصورة التاريخية الوسط بنظر المعتزلة

لنعد الآن إلى متابعة النقاش الخاص بالصورة التاريخية المثالية المرجوة، ولنحاول أن نكوّن نظرة عامة تتعلق بمجريات الأحداث في القرون الثلاثة الأولى، أي العصر الذي وضع فيه كل من "الناشئ وسعد بن عبد اللّه" كتابه، تعتبر كل من الفرق الثلاثة الشيعة والخوارج وأنصار بني أمية من أقدم الأحزاب والفرق الإسلامية، وهي فرق تتمايز من خلال نظرتها للأحداث التي كانت في الأساس سبباً في نشأتها.

لقد ماهى مؤرخو الفرق الإسلامية بين المرجئة وبين الحزب الأموي، وهذا ما يعتبر صحيحاً إلى حد ما، خاصة إذا ما أعدنا إلى الأذهان كيفية تعاطيهما مع الأحداث وموقفهما من معارضي الفتنة الأولى ومن معاوية ومن خلفائه في الحكم، علماً أن المرجئة وكذلك أنصار الحزب الأموي قد تركوا الحكم في هذه الأمور إلى اللّه تعالى.

إلى أي مدى يمكن أن نرى في الإرجاء نوعاً من الفكر الذي نما في بلاط الدولة الأموية؟ إنها مسألة لا يمكننا الآن ومع ما في يدنا من معلومات إصدار حكم بشأنها، إلا أن الثابت هو أن ممثلي الاتجاه القائل بحرية الاختيار – وهو الاتجاه الذي تشكل أوائل القرن الثاني للهجرة – قد تعرضوا للملاحقة[1]، إلى جانب ذلك لم يخف الأمويون كيفية تعاطيهم مع الحدث، فباستثناء عمر الثاني، دأب الخلفاء الأمويون في خطبة الجمعية على لعن عليّ على المنابر، مما يعتبر دلالة على ادعاء حماة الجماعة ودون سواهم.

---

[1] راجع فان أس:

Les Qadarites et Galaniya de yorid III، Stucolia Islamica، p177.

في أثناء ذلك جرى التفكير والنقاش في أحداث الفتنة الأولى وما تبعها من نتائج لا سيما في العراق وفي المناطق الإيرانية التي جرى افتتاحها حديثاً لتلحق بالعراق أو بالحجاز على الجانب الآخر من الدولة. أما خصام الأمويين فقد جمعوا أنفسهم ضمن مجموعات صغيرة رأت في أحفاد علي ضمانة لاستعادة وحدة جماعة المؤمنين، إلا أن إكساب الظروف السياسية التي لم تساعد على تحقيق هذه الرؤية المثالية قد أدت إلى إكساب الاتجاهات المعارضة صيغة مميزة اتسمت بالأفكار المهدوية، من جهة أخرى تجمع أعداء الدولة الأموية وألفوا أحزاباً وحركات خارجية مختلفة.

لقد فوت الأمويون فرصة تأمين التوازن بين الحزب الذي يشكلون هم فيه هرمه من خلال توليهم للخلافة وبين الاتجاهات والفرق الدينية التي اتخذت منهم موقفاً معارضاً، وهكذا فتح المجال لتكوّن الهاشمية بعيد القرن الأول، وهي حركة انتقلت للمطالبة بخلافة هاشمية، صحيح أنها قد انطلقت من تجمعات مؤيدة لعلي جماعات علوية إلا أن القيادة تشكلت من فرعين اثنين آخرين ينتميان إلى بني هاشم، أما بعد العام 125هـ فإن السلطة الأموية بدأت تتآكل من الداخل، وهكذا استطاعت الهاشمية وبعد اضطرابات طويلة أن تنتزع منصب الخلافة بتقديمها أحد الخلفاء من بني العباس ليتولى قيادة جماعة المسلمين.

وجد الخليفة العباسي نفسه إزاء مسائل صعبة والمسألة الأولى كانت مسألة شرعيته بالذات، من هنا اللجوء أولاً إلى بعث وصية قيل إنها من وضع أبي هاشم، وبموجبها يصبح العباسيون ورثة إحدى الجماعات التي تنحدر من نسل عليّ.

هذا وقد أعلن "المهدي" هذه العقيدة الجديدة وبموجبها نسب إلى النبي ﷺ حديثاً أوصى فيه بانتقال الخلافة إلى العباس، مما أعطى هذه العقيدة الجديدة صورة جديدة ومغايرة تماماً لما كان سابقاً، إذ حل العباس ومن ثم ذريته في المركز الذي جعل فيه الشيعة علياً وأبناءه، إلا أن هذه العقيدة القابلة للحياة لزمن طويل،

هذا ما تشعرنا به المؤلفات التاريخية حيث لا نعثر لها على آثار تذكر[1]، ثم إن استمرار الخلافة العباسية قد حول أطروحات المهدي إلى أمر لا شأن له بحيث فقدت هذه المقولة من دلالاتها ومن أهميتها.

وفي إطار البحث عن مسألة تثبيت الشرعية تندرج تلك الرغبة التي تحاول كسب قاعدة عريضة ما أمكن، تكون غطاء للخلافة، على أن نتائج هذه القاعدة بقناعة أو بعقيدة دينية موحدة، فقد لاحظ الخليفة العباسي المنصور مدى الخطورة المتأتية من ربط مركزه بالمتطرفين أو بالخارجين، وبذلك تخلص من الراوندية[2] التي نسبت إليه ماهية إلهية، بل إنه لم يتوان عن ملاحقة عناصرها وقتلهم[3]، وفي عهد المهدي أيضاً نجد الجهد القاضي بالتخلص من معتقدات غريبة ومتطرفة، مثل الإقدام على سب أبي بكر وعمر، وهو الأمر الذي كان قد أصبح مألوفاً في بعض الأوساط الشيعية كما كان مألوفاً في أوساط الجند الذي جهزه "أبو مسلم" سابقاً[4]، ومن هذه المستندات يتبين لنا بوضوح كيف أدرك العباسيون أن تأمين استمرارية خلافتهم إنما هو مرتبط باتخاذهم لموقف متوسط بين الاتجاهات الدينية، والفرق الإسلامية المختلفة.

وإذا لم يكن بالإمكان التوصل إلى نوع من مؤاخاة الشيعة مع الأنصار السابقين للدولة الأموية، فلا بد حينها من الوصول إلى موقف يجعل هذا العداء أقل عنفاً. وأما السؤال الأساسي فقد ظل مطروحاً: من سيتولى القيام بهذه

---

[1] راجع أخبار العباس، التي طبعها الدوري عام 1971، وتاريخ الخلفاء، طبعة غراز نفتش، موسكو 1967، وعن نشأة هذه العقيدة زمن المنصور، راجع الأرجوزة المختارة للقاضي النعمان، طبعة بوناوللا، كندا 1970، الأبيات 2017- 1060.

[2] الراوندية فرقة من فرق الخرمية التي تعود بالأصل إلى الديانة المزدكية وسميت بالراوندية نسبةً إلى قرية راوند وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان.

[3] محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ تاريخ الطبري ،ج3، ص129.

[4] المرجع أعلاه، ص537.

الوساطة؟ هنا كان دور المعتزلة الذين أخذوا على عاتقهم القيام بدور المساعدة للدولة العباسية الناشئة.

وسط سيرورة تاريخية لم يصر بعد إلى الكشف عن كل جوانبها، أصبح الاعتزال بمثابة فقه خاص بالدولة العباسية، وقد حافظ المعتزلة على هذا الموقع مدة، استمرت منذ خلافة "هارون الرشيد" حتى نهاية خلافة الواثق حتى عام 232هـ تقريباً.

ولكي نوضح خصوصية موقع المعتزلة، لا بد لنا هنا من أن نسوق نصاً قصيراً نجده في كتاب الطبقات لابن المرتضى، وهو نص يتعلق ب"بشر بن المعتمر"، فقد روى "أبو القاسم البلخي" عنه أنه كان بغدادياً، وقد قال غيره، بل كان كوفياً، وربما كان كوفياً ارتحل إلى بغداد، وقد ترك قصيدة من 40000 بيت أتى فيها على ذكر عدد كبير من الخصوم، وقد أبلغ "هارون الرشيد" بذلك وقيل له إن بشراً كان رافضياً، الأمر الذي أدى إلى سجنه، وفي سجنه كتب بشر قصيدة نفى أن يكون رافضياً، فهو ليس من الغلاة، كما نفى أن يكون مرجئاً من الحفاة[1]، فهو لا يبالغ في الأمر، بل يعتبر أبا بكر الصديق الخليفة الأول، أو أنه يقدمه على سواه، أما عمر الفاروق فهو خليفة أيضاً إذ اجتمعت الأمة عليه، أما عمرو بن العاص وعن معاوية فقد أكد بشر تبرؤه منهما، وهكذا تمضي القصيدة إلى النهاية. وحين علم الرشيد بذلك أمر بإخلاء سبيله، فقد كان بشر مطيعاً لله، وداعية من دعاة دينه. أما القصيدة التالية فهي تنسب أيضاً إلى "بشر بن المعتمر"، وقد أوردها ابن المرتضى في طبقاته، ومنها قوله[2]:

إن كنت تعلم ما أقول

وما تقول فأنت عالم

[1] حفاة: ربما كان الأصح غفاة.

[2] أحمد بن يحيى **ابن المرتضى**: طبقات المعتزلة، نشرة ديفالد فالتزر، بيروت 1961، حياة بشر، ص52.

أو كنت تجهل ذا وذاك

فكن لأهل العلم لازم

أهل الرياسة من يناز

عهم رياستهم فظالم

سهدت عيونهم وأنت

عن الذي قاسوه نائم

لا تطلبن رياسة

بالجهل أنت لها مخاصم

لولا مقامهم رأيت

الدين مضطرب الدعائم

وفي عصر "هارون الرشيد" أيضاً عاش "معمر بن عباد"، وهو معتزلي أقل شهرة من بشر، علماً أنه كان أستاذاً له على ما تذكر الروايات، وقد أورد عنه ابن المرتضى أنه بعد ما منع "هارون الرشيد" الجدل حول المسائل الكلامية وبعد أن زج بالمتكلمين في السجون، كتب حاكم السند إلى الخليفة راجياً منه إرسال بعض العلماء ليتمكن من إقامة حوار معهم حول بعض المسائل الدينية، إذ بدا له أن الإسلام ديانة تأخذ بالنقل دون العقل، وأنه مدين بانتصاره للسيف لا للحجاج العقلي، ورداً على ذلك أرسل "هارون الرشيد" أحد القضاة إلا أن هذا لم يستطع إعطاء أي رد على السؤال المتعلق بقدرة الله على خلق ذاته، وبعد أن أبلغ حاكم السند الخليفة العباسي الرشيد بتقصير سؤال في إعطاء أجوبة واضحة تساءل الرشيد: (ألا يوجد أحد قادر على الجدال عن هذا الدين؟).

حينها ألفت نظر الرشيد على المعتزلة المودعين في السجون، حتى صغار السن وقليلي الدراية في علم الكلام بإمكانهم إعطاء أجوبة على مسألة كالتي طرحها

حاكم السند. ثم أرسل الرشيد "معمر بن عباد"، وهو من أكثرهم خبرة إلى السند ليرد على الأسئلة المحرجة المطروحة آنذاك[1].

وقد يبدو الحديث عن الحقبة التاريخية المتعلقة بعصر "معمر بن عباد" مصطنعاً أو ملفقاً، إلا أنه يكمل، وفي بعض من نقاطه، سيرة حياة "بشر بن المعتمر"[2]، الذي تعتبر تجربته على جانب كبير من الأهمية بالنسبة إلى فكر المعتزلة ككل، فقد أوضح بشر في قصيدته المشار إليها إلى الجد والاجتهاد والعمل الدؤوب المتواصل هو ما سيؤدي إلى رفعة الإسلام وما سيحقق انتصاره ويمنعه من الاندثار.

ونسب إلى "واصل بن عطاء" ولد عام 80هـ أنه كتب رداً على المانوية، وهو لا يزال في الثالثة والثلاثين من عمره[3]، أما معمر فقد أرسل للدفاع عن الإسلام كما نعلم، وهكذا لم يعد الإسلام تجاه الديانات الأخرى في موقع الدفاع، ومن المعلوم أيضاً أن "واصل بن عطاء" قد أرسل دعاة إلى الآفاق[4]، وأن "بشر بن المعتمر" كان أحد الدعاة للإسلام، أما ابن المرتضى فقد أورد في طبقاته المزيد من المعلومات عن هؤلاء الدعاة، لكننا لن نستطيع التطرق إليهم، إذ لن نتناول هذا الجانب من الفكر ومن تاريخ حركة الاعتزال.

---

[1] ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص55، قابل، ص123، حيث رمى الملاحدة الإسلام بأنه لا يعرف إلا السيف، لذلك استدعى المأمون المتكلمين للرد.

[2] هو أبو سهل الهلالي، مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، تنسب إليه فرقة البشرية. اتصل بالفضل بن يحيى البرمكي، و كان مقرباً اليه.

[3] ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص35.

[4] المرجع السابق، ص32، لقد ماهى "نيبرغ"، خطأ بين هؤلاء الدعاة وبين الهاشمية معتقداً أن المعتزلة قد تحالفوا مع العباسيين حتى قبل انتصار الدعوة العباسية. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مقالة المعتزلة وصفوان الأنصاري الذي تشير إليه الأبيات ليس معاصراً للمنصور، بل عاش في بداية القرن الثالث.

أما الجانب الثاني الذي سنتولى معالجته في فكر المعتزلة، فهو ذلك الجانب الذي حاول أهل الاعتزال عبر إعطاء الإسلام نوعاً من التوازن الداخلي من الوحدة، نلمس ذلك في الأبيات التي وصلتنا من قصيدة "بشر بن المعتمر"، وفيها يقول بأنه قد رد على خصومه وقطعهم. وهذا ما يظهر لنا موقع المعتزلة إزاء الفرق والمذاهب الإسلامية القوية: وهو موقع متوسط بين الرافضة الذي يحصرون حق الخلافة بعليّ وبذريته من بعده، وبين المرجئة الذين لم يقفوا إلى جانب علي أو طلحة أو الزبير، ومع ذلك فقد أقروا بخلافة معاوية.

يعود هذا الموقف المتوسط الذي وقفه المعتزلة، وكما مر معنا، بالنظر إلى مثل العام المشار إليه، إلى "واصل بن عطاء" وإلى "عمرو بن عبيد" على ما يظهر، فقد كان واصل على اطلاع وافٍ على مذاهب الشيعة والخوارج والمرجئة والمانوية، وعلى اطلاع أيضاً على مواقف الملاحدة، فقد نقل ابن المرتضى حديثاً نسبه إلى "جعفر الصادق" يلوم فيه هذا الأخير واصلاً لهدر حقوق أسرة الرسول ﷺ، إذ قد أسهم بذلك بتفتيت الجماعة، هذا ما رد عليه واصل بقوله إنه كان يدعو باستمرار لديانة محمد ﷺ ولتولي صحابته أبي بكر وعمر وكذلك تولي عثمان وعلي وكل الأئمة الراشدين[1].

لقد أبقى على المركز التاريخي الذي كان لأبي بكر وعمر بن الخطاب، إلا أنه توقف عن إبداء رأي يحط من قدر عثمان أو علي، وبعبارات أخرى قدم موقفاً متوازناً من العقائد الكبرى التي كانت الفتنة الأولى سبباً في ظهورها.

وكما هو الحال بالنسبة إلى المرجئة[2]، قامت المعتزلة أيضاً بدفع موقفها من الأحزاب المشاركة بالفتنة الأولى، باتجاه أكثر عمومية هو اتجاه القول بمنزلة بين

---

[1] ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص33.

[2] ابن المرتضى: طبقات المعتزلة.

المنزلتين، أي التمييز بين المؤمن وبين الكافر[1]. هذا وقد تم إرسال هذه المقولة المتوسطة انطلاقاً من حوار ينسب بوضوح إلى بدايات عصر المعتزلة وهو ما يتعلق بموقف كل من "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد" في حكمهما على مرتكب الكبيرة، فقد سأل واصل "عمرو بن عبيد" عن الصفة التي تنطبق أفضل ما تنطبق على مرتكب المعصية، وهل ينطبق عليه ما ينطبق على أهل القبلة عامة[2]؟.

ثم قال: (يا أبا عثمان أيهما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت فيه؟ فقال عمر بل ما اتفقت عليه، فقال: أو ليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ويختلفون فيما عداه من أسمائه؟ فالخوارج تسميه كافراً ومنافقاً وفاسقاً، فأجمعوا على تسميته بالفسق فنأخذ المتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه، فهذا أشبه بأهل الدين)، فقال عمرو: ما بيني وبين الحق عداوة والقول قولك، وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب قائل بقول أبي حذيفة واصل فاستحسن الناس ذلك من عمرو، إذ رجع عن قول كان عليه إلى قول آخر من غير شغب واستدلوا بذلك على ديانته)[3].

انطلق "واصل بن عطاء"، كما انطلق "عمرو بن عبيد"، وكلاهما من مؤسسي مذهب أهل الاعتزال من الحلقة التي تألفت حول الحسن البصري، علماً أن الحسن البصري الذي تجعل منه المصادر أهم مفكر ديني في القرن الأول قد كان أيضاً ينظر المصادر عينها مثلاً للزهد والتقوى، ومن المحتمل أيضاً أن تكون التقوى، وأن يكون الابتعاد عن الخصومة من أمور تتعلق بمسألة الإيمان الدافع الأساسي للخروج بموقف متوسط كما نجده عند واصل، وهذا ما قد نستفيده من المعلومات الواردة في النص الذي أثبتنا قسماً منه أعلاه.

---

[1] نقتصر هنا الموضوع والأحداث التاريخية بالمسألة الفقهية المتعلقة بمرتكب الكبيرة، مع العلم أن الصورة التاريخية المشار إليها قد حفلت بنقاش مماثل.

[2] ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص37.

[3] ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص38.

وما أن أصبح مذهب الاعتزال مذهباً تأخذ به السلطة السياسية حتى تحول تحولاً أساسياً، لقد شعرت المعتزلة كما لو أنها استأثرت بالحقيقة الدينية، وكما لو كانت مدعوة بالفعل لتأخذ دور الريادة فيما خص المسائل المتعلقة بالإيمان، فلنحاول هنا أن نقتصر على نص واحد فقط نورده من رسالة "الجاحظ" المعروفة برسالة الثابتة، ففي نهاية الرسالة التي تعرض فيها "الجاحظ" لوصف مختلف وجهات النظر التي أخذت بها الفئة المحدثة الثابتة انتقل إلى الكلام مع محاوره الأساسي "أحمد ابن أبي داؤود" القاضي المعروف وصاحب النفوذ السياسي في بلاط الخلافة العباسية زمن المحنة:

وأرجو الله أن يكون قد أغاث المحقين ورحمهم وقوى ضعفهم وكثر قلتهم حتى صار ولاة أمورنا في هذا الدهر الصعب والزمن الفاسد أشد استبصاراً في التشبيه من عليتنا وأعلم بما يلزم فيه منا واكشف القناع من رؤسائنا، وصادفوا الناس وقد انتظموا معاني الفساد وبلغوا غايات البدع، ثم فردوا بذلك العصبية التي هلك بها عالم والحمية التي لا تبقي ديناً إلا أفسدته ولا دنيا إلا أهلكتها[1].

يعتقد "الجاحظ" كما نستفيد من هذه المساجلة أن المعتزلة قد وجدوا ليكونوا أعواناً للحاكم وعدته الفكرية، وبالتالي باستطاعته أن يؤمن انتصار ورفعة الحقيقة أي نصرة أفكار المعتزلة بالذات، بعبارات أخرى، لقد اكتسب المعتزلة بنص "الجاحظ" وظيفة تلزم الدولة وتحدد شكلها، فالاعتزال صحيح، وهو الإسلام الأرثوذكسي لأن الخلافة تأخذ به، وبإمكان الخلافة أن تلتزم بالاعتزال لأن الاعتزال إنما يعلو على كافة الاتجاهات الدينية الأخرى، بل إن هذه بمقارنتها بمذهب الاعتزال ليس إلا بدعة، وفي المثل الذي اتخذناه أعلاه، يعتبر التشبيه إحدى القبائح التي أتت بها النابتة، كذلك أورد "الجاحظ" تعصب بعض النابتة لعثمان ومعاوية وقد دان ذلك كله في الرسالة المشار إليها.

أن تكون المعتزلة وهي في عز قوتها باعتبارها المذهب الذي أخذ به أهل البلاط، وأن تنطلق من موقفها هذا لتقيس سائر الفرق بناء على موقفها من الفتنة الأولى، فذلك

---

[1] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الليثي الكناني البصري المشهور بالـ **الجاحظ**: الرسائل، طبعة هارون، القاهرة، بغداد، 1965، 2، ص20.

ما نتلمسه عبر أمثلة نختار منها اثنين هنا، ففي رسالة تناولت حق علي في تسمية لجنة تقوم بالتحكيم في صفين، كتب "الجاحظ" حول رأي الخوارج في وجوب قتال الفئة الباغية:

وقالت الخوارج في قتال الفئة الباغية: (نسير فيها بالإكفار وبالسبي والغنائم وباتباع المدبر والإجهاز على الجريح، وقالت المرجئة: لا قتال، وقال المعتزلة بالقول المرضي وهو إيجاب القتال على جهة الدفع لا القصد إلى القتال ولا على السبي وعلى على الإجهاز على الجرحى ولا على استحلال الأموال: فلم نفرط إفراط الخوارج، ولم نقصر تقصير المرجئة، ودين الله بين المقصر والمغالي، وهذا الاشتقاق هو التوسط والاقتصاد[1]، وهو الاعتزال لغلو من غلا وتقصير من قصر، والأصل الذي نبني عليه أمورنا فيمن ليس بيننا كعلي وسابقته وأرومته وكامل خصاله بل في أدنى رجل من أوليائنا).

إنا متى وجدنا له عملاً يحتمل الخطأ والصواب لم يكن لنا أن نجعل عمله خطأ، حتى يعيبنا فيه وجه الصواب، وليس لنا بعد أن قضينا بأنه خطأ أن نقضي بأنه خطيئة لصرف الدفع عنه بأنه سليم من طريق المآثم، فإن قضينا بأنه إثم فليس لنا أن نقضي ضلالاً ونحن نجد لصرف الدفع عنه أنه ضلال على الاثم محتملاً، وإن قضينا بأنه ضلال فليس لنا أن نقضي بأنه كفر إلا بعد أن نجد من ذلك بدأً فيكون الحق أحق، ما قضى به وصبر عليه[2].

أما النص الثاني فيتناول أيضاً موضوعاً وبشكل مباشر، وهو نص مأخوذ ثانية من "الجاحظ"، وقد أورده "أبو الحسن الخياط" في كتابه الانتصار وهو يعالج تطرف أو غلو الرافضة، وهذا ما يعمد "الجاحظ" إلى ذمه وتقبيحه. أما بالنسبة إلى الموقف من الصحابة ومن حقهم في الولاية فلا نجد فرقاً كبيراً بين مواقف كل من المعتزلة

---

[1] محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: الاقتصاد في الاعتقاد.

[2] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الليثي الكناني البصري المشهور بالـ **الجاحظ**: الرسالة في الحكمين وتنصيب أمير المؤمنين، طبعة بلا في المشرق، 1958، نرى هنا، وكما يشير الجاحظ إلى عقيدة الاعتزال حول المنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة، أن المعتزلة أوجدوا عقيدة لا تقسو على مرتكب الكبيرة بشكل مطلق، وبالتالي فإن هذا القول يظل مقبولاً من قبل العامة.

والمرجئة وأصحاب الحديث، فهم يحصرون النقاش في أفضلية الإمام وحسب، أو من يكون الإمام الأفضل، والنقاش هذا لا يتجاوز المفاضلة بين الخلفاء الراشدين الأربعة[1]. والاستثناء الوحيد الذي نجده في أوساط النابتة هو ذلك الاستشهاد الذي يبرز حزباً متماسكاً يتعاطف مع معاوية، أما الخوارج فقد اعتبروا برواية "ابن الراوندي" كما يوردها "أبو الحسن الخياط "في الانتصار، علياً وعثمان والحسن والحسين والزبير وطلحة وعائشة وأبا موسى الأشعري.. وكل الذين كانوا على خلاف مع علي، كل هؤلاء يعتبرهم "ابن الراوندي" من غير المؤمنين، أما "أبو الحسن الخياط "فقد اعتبر خلافاً لذلك أن الجيل الأول من المهاجرين والأنصار سني الجماعة كلها، فلما جاءت سنوات الاختلاف أسرفت الخوارج لعمري وتعدت وظلمت في كثير برئت منهم، ودين الله بين المقصر والمغالي، والخوارج في مروقهم من الدين وخروجهم منه أقصد في مذاهبهم من الرافضة لأنهم برئوا من عثمان بعد ست سنين من خلافته ومن طلحة والزبير للنكث، ومن معاوية لادعائه الخلافة واعتلاله على علي بطلب من عثمان وأبا عبيدة بن الجراح وجلة المهاجرين وخيار الأنصار لم يزالوا منافقين[2] في حياة رسول الله ﷺ.

يستفاد من النص أعلاه أن مثال المعتزلة قد انحصر باتخاذ موقف متوسط تجاه الاتجاهات الإيمانية والدينية المختلفة، ومن الصورة التاريخية التي اختارتها، وتعتقد المعتزلة أنها قد بلغت هذا المثال بالفعل، انطلاقاً من هذا الشعور استطاع "أبو الحسن الخياط "أن يزعم بأن الخوارج كانوا أقرب إلى هذا المثال من الرافضة، وبناء على هذا الشعور بالذات اعتقد المعتزلة بوصولهم على الطريق المستقيم، وعلى هذا الأساس قاموا ببث الدعاة، وهذا ما توحي به رسالة أثبتها "الجاحظ"، وباطراد العلاقة بين المعتزلة وبين الخلافة العباسية ابتدأت سيرورة تكون السنة الأرثوذكسية في الإسلام.

---

[1] لقد راعى أبو الحسن الخياط العلاقات التي عاشها منذ أواسط القرن الثالث، إذ كان معظم أصحاب الحديث من العثمانيين ومن خصوم علي. راجع المقطع اللاحق.

[2] أبو الحسن الخياط، مقطع 95، ص5.

اكتمال التوسط عبر أهل الحديث

ومع ذلك كله فلم تبق المعتزلة حاملة لواء تطوير السنة في الإسلام، ففي خلافة المتوكل حكم بين 131 و147هـ خسرت المعتزلة دورها الريادي في البلاط العباسي، ولم تنفع السياسة التي تبناها المعتضد 179-189هـ، إذ حاول تقليد المأمون في تمكين المعتزلة من استعادة دورهم الريادي السابق، وبذلك لم يعد لهم تأثير يذكر على المدى الطويل، فما هي الأسباب التي أدت إلى السقوط السريع لمذهب الاعتزال؟ ومن الذي قاد دور التوسط بين مختلف الاتجاهات الدينية حتى النهاية؟

تفيدنا المصادر التاريخية بأن تأثير المعتزلة لم يكن قوياً على الإطلاق في أوساط عامة المسلمين، ولا سيما في أوساط الناس البسطاء منهم، إذ ظلت المعتزلة تلك أسيرة الهالة التي صنعها بعض علماء الكلام الذين عملوا بجد من أجل صنعتهم، ما شكل حائلاً بين المسلم البسيط وبين الحجج المتقنة التي أتى بها أهل الاعتزال، وتبدو خصوصية هذه الصورة بشكل واضح في الفترة التي أعقبت دخول الخليفة العباسي المأمون بغداد عام 103 للهجرة منتصراً ومزيحاً خصمه إبراهيم بن المهدي، ففي هذه المعارك استغل إبراهيم كما استعان من قبله الأمين في خلافاته مع المأمون ومن أجل الاحتفاظ بالسلطة بالشطار وهم فئة من العامة شكلت قوة عسكرية خاصة، وقد عرفوا أيضاً باسم العيارون. أما المأمون وبعد أن قضى على سلطة إبراهيم فقد وجد نفسه كالحاكم الغريب في بغداد التي دخلها لابساً زي العلويين المميز بلونه الأخضر ومحاطاً بالعسكر الخراساني، أما أقرب أعوانه فكانوا بعض المعتزلة أمثال ثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمد، وقد كانا مستشارين له سابقاً في مدينة مرو.

وباستطاعتنا التمثيل على الشرخ الذي نشأ الآن بين قصر الخلافة وبين مسلمي بغداد عبر الكتاب الذي وجهه المأمون، وأمر بقراءته عام 211 للهجرة، وفيه يحذر الخليفة العباسي الناس من ذكر معاوية بخير، كما يمنع على سائر الصحابة[1].

ويعني ذلك أن معاوية كان آنذاك بمثابة الصورة التي ترمز إلى المعارضة بوجه الخليفة وبوجه المعتزلة الذين طبعوا بلاط الخليفة بطابعهم الخاص، لقد أصبح معاوية شعار الفتنة التي عارضها "الجاحظ" بوضوح واصفاً إياها بالنابتة، وهي فئة تكونت في ظل خلافة كل من المأمون والمعتصم والواثق، وفي عزلة المعتزلة المتنامية عن التقاليد الدينية التي سادت في أوساط الفئات الشعبية إشارة واضحة إلى السبب في سقوطها.

أما النابتة فقد أطلق عليها المعتزلة آنذاك لقب الحشوية، وهي كلمة توحي بالاحتقار، كذلك رفض المعتزلة الأحداث لا سيما تلك التي يعتقد بأنها متناقضة، أو لا مجال لقبولها عقلياً، والحشوية سموا بهذا الاسم لقولهم بالحشو، أو لقبولهم بلغو الحديث وبسقطه[2]، ومع ذلك فقد تشكلت الاتجاهات التي تعنى بالحديث في أوساط هؤلاء بالذات لا سيما تلك المدارس الفقهية التي تقدم النص على الرأي، من هنا تبدو الحجج الكلامية، بل يبدو فن التناظر الذي قدمه أهل الاعتزال الذي تمثل حينها في أصول الاعتزال الخمسة أمراً فوق مدارك المسلم العادي.

ويعتبر "ابن قتيبة" أحد أكثر المدافعين عن أهل الحديث في القرن الثالث الهجري، وقد أورد في كتابه مختلف الحديث الذي خصصه للدفاع عن أهل الحديث لقبولهم لأحاديث تبدو متناقضة ودفاعهم عنها ما يلي: يزعم أهل الكلام أن شحم الخنزير وجلده ليسا محرمين، لأن القرآن قد نص على تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير فقط، وانطلاقاً من هذه المماحكات الكلامية وأمثالها، يمضي "ابن قتيبة" معلقاً: فيمن يتعلق من هؤلاء ومن يتبع وهذه مذاهبهم وهذه نحلهم، وهكذا اختلافهم

---

[1] كاهن: الحركات الشعبية.. Arolica، 1959، ص53، "نشير إلى ترجمة هذه المقالة القيمة في مجلة الاجتهاد، العدد السادس".

[2] الطبري: تاريخ الطبري، ج3، ص1098.

وكيف يطمع في تخلص الحق من بينهم وهم من تطاول الآيات بهم ومر الدهور على المقايسات والمناظرات لا يزدادون إلا اختلافاً ومن الحق إلا بعداً، وكان "أبو يوسف" يقول من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب غرائب الحديث كذب[1]، وقد سبق لـ"ابن قتيبة" قبل ذلك أن جادل أهل الرأي ليظهر مدى ضعفهم وليظهر كيف يمكن لأهل الحديث تقديم كل عون ممكن، أما الحديث فبإمكانه فلي مجال الفقه أو في مجال العقيدة كيف أن يشكل الأساس الذي يحتاج إليه كل مسلم، ليتسنى له التعاطي مع هذه العلوم، وذلك نظراً لمحدودية القدرات العقلية في الإنسان[2].

ثم إن الاختلاف وتعدد التيارات داخل المعتزلة بالذات لم يكن سبباً أدى إلى تراجعها وحسب، بل إن ذلك قد منعها بالفعل من أن تقوم بدور الوسيط أو أن تصل فيه إلى نهاية مقبولة، صحيح أن المنزلة بين المنزلتين بالنسبة إلى مرتكب الكبيرة كان نبذاً جامعاً لا خلاف عليه، ومع ذلك فالنتائج السياسية والدينية التي خلص إليها أركان الاعتزال كانت متباينة ومتناقضة، وهذا ما أظهره كل من درس أصولهم، فبشر ابن المعتمر على سبيل المثال كان يميل إلى إعطاء علي الحق في دخوله الفتنة، حيث يعتبر المعتزلة فكراً وسيطاً بين العقليين والنصيين، ففي النقاش مع الملاحدة استطاع المعتزلة أخذ طريقهم في النقد العقلي ليتطور ذلك كله إلى عقيدة تعتبر العقل أساساً.

هذا دون أن يعني ذلك لعن أو ذم أخصامه ولا سيما أبا بكر وعثمان كما يفعل الرافضة، أما البعض الآخر ومنهم أبو بكر الأصم فكان يميل إلى تفضيل عثمان معتبراً أبا بكر أفضل من علي[3].

---

[1] أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم **ابن قتيبة** الدينوري: تأويل مختلف الحديث، القاهرة، 1316، ص74.

[2] المرجع السابق ص63، قارن مع وات، الفكر السياسي عند المعتزلة في jras، 1963، ص49.

[3] وات: المرجع السابق، يعتبر وات ذلك صراع تيارين مختلفين في الخلافة العباسية، التيار الأول رأي في الإمامة أمراً إليها "الحزب الثيوقراطي" فيما سعى الحزب وسطاً بين التيارين.

يستفاد من الأحكام، ومن التباين فيها أن الموقف الوسط من الفتنة كان قائماً بالفعل، وقد تم الحفاظ عليه بشكل من الأشكال، إلا أن المعتزلة لم تستطع مع ذلك أن توحد بين الاتجاهات والفرق الدينية المختلفة التي نشأت عن إسقاطها لمبادئها على الحقبة الإسلامية التي سادت زمن الرسول ﷺ، فمنذ بداية حركة الاعتزال تميزت المواقف من الفتنة بثنائية واضحة، إذ تعاطف واصل مع علي بن أبي طالب فليما تعاطف عمر بن عبيد مع أبي بكر[1]، من هنا يتبين لنا ابتعاد المعتزلة عن اتخاذ موقف موحد متماسك، خاصة حين نرى أعلام الاعتزال يطلقون على أنصار علي اسم الرافضة وعلى أنصار أبي بكر وعثمان ومعاوية اسم النابتة.

هذا وتظهر لنا كتابات "الجاحظ" كيف انقسم المعتزلة مع بداية القرن الثالث إن لم يكن قبل ذلك أيضاً إلى جبهتين متناقضتين، فمن جهة يهاجمون الرافضة ومع ذلك فهم يعتبرون علياً صاحب الحق في خلافة الرسول ﷺ، ومن جهة أخرى نجدهم يهاجمون النابتة الذين يرون في معاوية أحد الذين تحقق عليهم[2]، وهم يقدمون أيضاً أبا بكر وعمر وعثمان، وكما أن النقاش حول الإمام الفاضل والإمام المفضول لم يسهم إطلاقاً في خلق أي جسر بين المعسكرين المتناقضين.
إلى جانب العزلة المتصاعدة التي فصلت المعتزلة عن شكل الإيمان المبسط الذي يمكن للإنسان العامي الأخذ به، نجد أن المعتزلة قد فشلت أيضاً في صياغة موقف وسط، أو بعبارات أخرى في صياغة موقف توفيقي من الصراع القائم حول مسألة تفضيل علي على أبي بكر أو العكس، وهذا ما أدى إلى إنهاء دور المعتزلة بوصفها حركة قادرة على تشكيل اتجاه سني أرثوذكس واحد، الأمر الذي أتاح للنابتة التوصل إلى صياغة هذا المبدأ التوفيقي، أي الفئة التي لم يكن يرجى منها ذلك على الإطلاق، ونعني بالنابتة من خرج من صفوفها ليصبح من أهل الحديث.

---

[1] راجع مقالة "معتزلة" في Wörterbuch des Islam، ص558.

[2] من هنا كانت التسمية بأهل السنة والجماعة التي وصفت النابتة نفسها بها. راجع أدناه.

لقد وصف "الجاحظ" النابتة باعتبارها الفرقة الوحيدة التي رأت في قتلة عثمان فئة عملت على تخريب المثال الإسلامي المتمثل في الجماعة والتي أنكرت أن يكون علي قد شارك سراً بهذه المؤامرة.

وبانتصار عليّ وبعد تنحي الحسن استعيد مثال الجماعة مرة أخرى، وقد أطلق على العام والتي شهدت هذا الصلح مجدداً عام الجماعة وسط صورة التاريخ هذه والتي شهدت اعتبار أحمد بن حنبل زعيماً لأهل الحديث[1]، لم يكن الحيز الذي شغله علي كبيراً، علماً أنه قد حظي باحترام كبير من قبل العديد من المسلمين دون أن يكونوا بالضرورة من الشيعة.

وبعد أن أخذ أهل الحديث مكان المعتزلة في بلاط العباسية، أي بعد أن لعبوا دور حملة العقيدة الرسمية في زمن المتوكل رأى الخليفة أنه من غير المناسب أن يتبنى موقفاً يعكس تقدير علي واحترامه، وقد روى الخطيب البغدادي عن ابن أحمد بن حنبل واقعة تؤيد ذلك، تقول الرواية: (فيما كنت جالساً ذات يوم وبحضور أبي أتى بعض الناس من الكرخ وتحدثوا كثيراً عن خلافة أبي بكر وخلافة عمر وعثمان، ثم تحدثوا أكثر عن خلافة علي ابن أبي طالب، فاستمع عليهم أحمد صابراً، ثم قال إنهم قد أسرفوا في الحديث عن الخلافة، وفي نفس الوقت الحديث عن علي، ذلك أن الخلافة لم تزن علياً بل هو الذي زانها، وقد روى أحدهم ويسمى "السياري" هذه الواقعة لأحد الشيعة فعقب على هذا قائلاً: بهذا الحديث انتزعت الآن من صدري نصف الكراهية التي كنت أكنها لأحمد بن حنبل)[2].

وبعد رد الاعتبار إلى عليّ، ظهرت وسط أهل الحديث وفي مدرستهم تلك الصورة التاريخية المعروفة بصورة الخلفاء الراشدين. ولم يعد علي ذلك الشخص الذي أسهم في تبديد وتفريق الجماعة، وكذلك أعيد الاعتبار إلى مسار التاريخ تماماً كما جرى بعبارات أخرى لم يعد المطروح، إما عليّ أو أبو بكر وعمر وعثمان، بل

---

[1] ويلفرد مادلنغ: الإمام القاسم بن إبراهيم، ص226، تابع.

[2] أبو بكر أحمد بن عبدالمجيد بن علي بن ثابت المعروف **بالخطيب البغدادي**: تاريخ بغداد، الجزء الأول، ص135.

أصبح أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ بالتسلسل الذي حصل تاريخياً، كذلك جرى التعميم على الصراعات الصعبة التي حدثت في نهاية عهد عثمان، وأصبح الخلفاء الراشدون بمثابة العهد الذهبي في الإسلام.

بتبني علي بن أبي طالب باعتباره صورة تاريخية موازية للخلفاء الآخرين الذين سبقوه، أعطى أهل الحديث أهل السنة والجماعة الذين باتوا يشكلون غالبية المسلمين وطناً دينياً وتحاشوا بذلك حدوث انقسام يتجلى بتجاذب المسلمين بين الرافضة والنابتة، كما كان الأمر مع بداية القرن الثالث للهجرة، كذلك فتح الباب أمام رد الاعتبار لعلي وهذا ما يلقى إلى الآن المزيد من القبول والرضى من خارج الأوساط الشيعية، حتى إن "ابن قتيبة" لم يتورع عن ذكر اسم علي مقروناً بعبارات التقدير والإجلال التي يتلفظ بها الشيعة عادة عند ذكرهم لاسم عليّ[1].

وبما أن أهل الحديث قد أسهموا بتطوير هذه الصورة التاريخية الموحدة بما حملت من مصالحة، فبإمكاننا القول إن مفهوم أهل السنة، وبالتالي الأخذ بالعقيدة السنية لم يظهر إلا عند منتصف القرن الثالث، عندها ظهر السنة بوصفهم ممثلي الاتجاه الأرثوذكسي القويم في الإسلام، أما الرافضة أي الشيعة، والذين ظلوا على تعلقهم برفض الخلفاء الثلاثة قبل علي إلى جانب رفضهم لقسم كبير من الصحابة فقد اتخذوا تدريجاً دور الأقلية[2]، نضيف هنا أنهم كانوا أقلية عددية إنما لا يستهان بها.

لنعد الآن ومع نهاية بحثنا مرة أخرى إلى النقاط التي انطلقنا منها، يعتبر علي ومعه شيعته كما يقال أنهم كانوا وحدهم الأوفياء لسنة الرسول ﷺ، أما أخصام علي ومنهم أبو بكر وعمر فقد ظلوا بنظر الشيعة أصحاب حديث أو رواة حديث،

---

[1] "كرم الله وجهه" على سبيل المثال، راجع كتاب "مختلف الحديث" ص29، وكتاب "الإمامة والسياسة" الذي يروي التاريخ المبكر تبعاً للصورة السنية.

[2] لم يشكل الخوارج بالنسبة إلى جمهور المسلمين إمكانية ثالثة يصار إلى اختيارهما بتجاوز الفريقين الآخرين، ولذلك سنتجاوزهم هنا أيضاً.

يؤخذ عنهم ما تعلق بالأمور التعبدية أو الأخلاقية وحسب، ونحن نعلم الآن أن هذا التصنيف القيمي المتباين الذي ألحق بالحديث إنما تعود أصوله إلى الصور التاريخية المتباينة التي أعطتها كل من النابتة والرافضة، أي بعبارات أخرى إنها تنعكس إسقاطاً للعلم على ميدان خاص مميز، أما بالنسبة إلى حزب أبي بكر وعمر وعثمان، فيعتبر هؤلاء الخلفاء الثلاثة على جانب صحابة الرسول ﷺ بمجموعهم بمثابة المكملين للإرث الثيوقراطي الذي وضعه النبي ﷺ، وبالتالي فإن لأقوالهم ولممارستهم سلطة توازي ما كان للرسول ﷺ بالذات.

وفي مقابل ذلك كتب القاضي النعمان على سبيل المثال، وهو إسماعيلي، في أرجوزته المختارة حوالي العام 330 للهجرة أن أشخاصاً كأبي بكر –لأنهم كانوا مفصولين في العلم والعدالة –لا يستحقون أن يكونوا قادة للجماعة وليس بإمكانهم بأي حال تولي منصب خلافة رسول اللّه ﷺ[1]، لكن كل الصفات والفضائل النبوية قد انتقلت من الرسول ﷺ إلى عليّ وإلى أسرته، وبذلك يمكن القول إن مثال الإسلامية قد حفظ[2]، ولذلك لا يمكن القول بأن بعض الشعائر التي تنسب إلى عمر قد صارت بذلك سنة، بل إن بعض هذه قد صارت بنظر النعمان قلباً للسنة وللتقاليد النبوية، وقد أورد النعمان حالات تصرف فليها الخلفاء الثلاثة الأول، بشكل مغاير للتصرفات التي نسبت إلى الرسول ﷺ[3].

---

[1] القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة، الأبيات 1056- 1071.

[2] المرجع السابق، الأبيات 1052- 1055.

[3] المرجع السابق، الأبيات 1056- 1234.

إن قراءة النص السالف الذكر تدفعنا إلى تسجيل الملاحظات الآتية:

1- هذه القراءة هي قراءة وعي أكثر منها قراءة نقد معرفي، فقراءة الوعي تقرأ النص بحيث يكون قريباً من المقروء، ومن القارئ، وتؤكد وتقول إنها قريبة من النص المقروء دون أن نشوهه أو نزيد عليه أو نقرؤه تعسفاً يبتسره ويلوي رقبته وعنقه ويديه، ومن جهة أخرى قريبة من القارئ لأنها بعيدة عن روحه ووعيه ومنهجه في الحياة.

ومنهجنا هو وحدة الأمة العربية، وبعد ذلك وحدة الأمة الإسلامية، سندنا في ذلك الآية الكريمة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾الأنبياء/**92**، فالله تعالى قرن وحدة الأمة بوحدة العقيدة وبواحدية الخالق.

ولا نعتقد أن شيئاً على هذه الأرض يكون أعز وأغلى وأمتع وأكثر جدة من أن يكون هناك أي نمو وازدهار على مستوى تشتت الأمة وتمزقها.

2-وصف أرسطو القاضي بأنه رجل يقف معصوب العينين كناية عن الحياد والتجرد ويحمل في يده ميزاناً ذا كفتين يزن بها الأشياء ويثمنها.

وقد اخترنا من بين ألوف النصوص النص السابق لرجل غير عربي من أجل تحقيق هذه الحيدة وهذا التجرد.

3-إن النص المقروء فيه نقاط مهمة كثيرة تهم رجل المعرفة والاطلاع، على العكس من موقفنا الذي يدخل النص من خلال الأرضية الصلبة المشتركة التي تحمل باتجاه التعريب والانصهار في كل واحد.

4-إن الرشيم أو البذرة التي بذرت الخلاف ابتدأت بالسقيفة، ثم أخذ بنيان هذا الخلاف ينمو ويعلو شيئاً فشيئاً، فالسياسة هي الشجرة الملعونة التي أثمرت

الحنظل المقيت، أو كما قيل ما استل سيف في الإسلام مثل ما استل على الخلافة، ولعمري إذا ما كانت العلة الخلافة مضت وانقضت، فهل يبقى المعلول بزوال العلة.
5-إذا كنا لا نلتمس في هذا النص الطويل إلا بعض نقاط الخلاف السياسية، فلماذا هكذا هذا الصراع؟.
الجواب جلي واضح، فلا حل المسألة دون معرفة عللها وأسبابها ونتائجها.
6-نلفت الانتباه إلى نقطة حساسة فعلت فعلها في التاريخ البشري، وهي وجوب التفريق بين مشروعية إسناد السلطة ومشروعية ممارستها، ولقد تكررت كثيراً هذه الظاهرة في الحياة البشرية. فالخليفة عمر بن عبد العزيز لم تستند إليه السلطة بالمشروعية الدستورية، لكنه مارسها ممارسة عادلة، وهكذا نرى كاتب النص يقول: فبعد أن تبوأ أبو بكر سدة الخلافة وصارت إليه السلطة، عادت الألفة مجدداً.
إذاً، فالمسألة مع حكامنا هي مسألة ممارسة السلطة بالدرجة الأولى، ونحن وراءهم ولا نسأل عن سند إسناد السلطة بقدر سؤالنا عن ممارستها.
7-إن موقف أهل الحديث من الفقه غير صحيح، إذ لا يصح ترك الأمور السياسية لحكم الله اللهم إلا بالآخرة والأمر نفسه بالنسبة إلى الخوارج، والموقف الصحيح هو موقف المعتزلة، نقصد هنا الذين اعتزلوا الفتنة وليس معتزلة أهل الكلام الذين أقروا الاختيار وإن كان لنا أن نغفل عن القضية لأنها مضت وانقضت بعللها وآثارها.
8-إن حديث انقسام جماعة المسلمين إلى اثنين وسبعين أو ثلاث وسبعين فرقة جميعهم في النار إلا فرقة واحدة هي الفرقة الناجية، هذا الحديث لا صحة له[1]، وقد وظف لغايات سياسية من كافة الفرق، والمذاهب السنية والشيعية و غيرها.
9-يقول الكاتب:(أدرك العباسيون أن تأمين استمرارية خلافتهم إنما هو مرتبط باتخاذهم لموقف متوسط بين الاتجاهات الدينية والفرق الإسلامية المختلفة، وإذا لم يكن بالإمكان التوصل إلى نوع من مؤاخاة الشيعة مع الأنصار السابقين للدولة

[1] راجع في ذلك مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت العدد 3.

الأموية، فلا بد هنا من الوصول إلى موقف يجعل هذا العداء أقل عنفاً، وأما السؤال الأساس فقد ظل مطروحاً: من سيتولى القيام بهذه الوساطة؟ هذا كان دور المعتزلة).

لكن دور المعتزلة لم يكن موحداً، فمنذ بداية حركة الاعتزال تميزت المواقف من الفتنة بثنائية واضحة إذ تعاطف واصل مع علي بن أبي طالب، بينما تعاطف "عمرو بن عبيد" مع أبي بكر، ومن هنا تبين عدم قدرة المعتزلة على اتخاذ موقف موحد متماسك، خاصة حين نرى أعلام الاعتزال يطلقون على أنصار علي اسم الرافضة وعلى أنصار أبي بكر وعثمان ومعاوية اسم النابتة.

والذي أخذ المبادرة التاريخية الكبرى والتي تكللت بالانتصار ضمن خط السنة، هم أهل الحديث، فقد قوم الإمام أحمد بن حنبل الخليفة علي بن أبي طالب بقوله: إن الخلافة لم تزن علياً بل هو الذي زانها.

وكان التصحيح التاريخي الكبير بعد رد الاعتبار إلى علي، أظهر وسط أهل الحديث تلك الصورة التاريخية المعروفة بصورة الخلفاء الراشدين، ولم يعد علي ذلك الشخص الذي أسهم في تبديد وتفريق الجماعة. ولم يعد السؤال المطروح إما علي وإما أبو بكر وعمر وعثمان، بل أصبح أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بالتسلسل الذي حصل تاريخياً، كذلك جرى التعتيم على الصراعات الصعبة التي حدثت في نهاية عهد عثمان وأصبح الخلفاء الراشدون بمثابة العهد الذهبي في الإسلام.

وفوق ذلك فقد فتح بالباب أمام رد الاعتبار لعلي المزيد من القبول والرضا من خارج الأوساط الشيعية مع الإشارة إلى أن هذه الصورة الناضجة اكتملت وتبلورت عند منتصف القرن الثالث الهجري، فماذا حدث على الضفة الأخرى، ضفة الشيعة مع التنويه بأن أهل السنة. هذا هو حديثنا في البحث المقبل، مع التنويه استطراداً بأن السنة وصفوا بأنهم نصف شيعة.

كيف تطور التشيع إلى مذهب[1]

مارشال هودجسون

يقول المذكور: (من المسلّم به اليوم أن المذهب الشيعي، وعلى خلاف ما يعتقد الإمامية أو حتى السنة التقليديون، لم يكن أصلاً اعتقاداً راسخاً باثني عشر إماماً متتالين تفرعت عنهم لاحقاً فرق شيعية مختلفة ومتضاربة الرأي تناصر هذا أو ذاك من المطالبين بالإمامة، فلم يعد جائزاً النظر إلى قدامى الشيعة من منظار الإمامية المتأخرة التي وافقت آراؤها ميولاً شعبية أسدلت الستار على مرويات وتواريخ أخرى، فعلى سبيل المثال لم يعد ممكناً الافتراض كما درجت العادة أن الخلاف بين الزيدية والإمامية يعود إلى تفضيل الزيديين أن يكون زيد لا محمد باقر خلف علي زين العابدين في الإمامية الخامسة، ولا الافتراض أن الأئمة الزيديين اللاحقين منحدرون من زيد)[2].

لا بل إن هؤلاء لم يعتبروا علياً زين العابدين إماماً على الإطلاق، ولو اقتنعوا بالعكس لما كان يبرز أي سؤال حول من سيخلفه، إذ إن الإمامة لم تكن بالوراثة[3].

---

[1] المقالة مترجمة من:

M.G.S Hadgson: "How did the early shia become sectarian JAOS، 75، 1955، pp 1-13.

[2] نجد تلك الادعاءات عند "جولد تسهير" في كتابه: محاضرات في الإسلام "هايدلبرغ، 1910" ص247، كما نجدها في مصطلح الخمسية، وقارن بـ E. Spuier في كتابه عن إيران في العصور الإسلامية المبكرة "فيسباين 1952" ص170، بل إن "غود فري دي مومبين "في "المؤسسات الإسلامية" باريس 1946، ص41، يجعل من زيد بن علي إماماً مستوراً.

[3] في كتاباته عن الزيدية أوضح R. Strothmann هذه الأمور وبدد الأوهام.

في الواقع، وعلى سبيل الدقة، لم ينشأ أي خلاف بين الزيدية والإمامية، فحينما كانت الزيدية تتكون لم تكن الإمامية قد رأت النور بعد، لعدم ظهور الإمام الثاني عشر، وما عاد اليوم ضرورياً استهجان موالاة بعض الشيعة المبكرين لأئمة من غير بني فاطمة مثل محمد ابن الحنفية مثلاً، ويعود السبب إلى أن الشيعة الأوائل، على غرار سائر العرب، كانوا يأخذون بعين الاعتبار التحدر عن ذكر أي من سلالة علي لا من سلالة فاطمة ابنة النبي ﷺ.

في الواقع أعطيت الأفضلية لبني هاشم بأسرهم، فكان لأي متحدر من سلالة أبي طالب أن يصبح إماماً[1]، من دون استثناء الأعمام الآخرين طالما أن الأشخاص المعنيين ينتمون إلى النبي ﷺ بأواصر قربى، من هنا فإن أجدى ما بذله الشيعة من جهود كانت تلك التي أثمرت وصول العباسيين إلى الحكم. وبعد، فلا يجب أن نتساءل كيف استطاع الشيعة الأوائل إهمال ما نعتبره نحن مبادئ شيعية أساسية؟ بل أن نتساءل عن كيفية تطور هذه المبادئ عن لوضع القديم؟

من هنا فإن هذه الدراسة تعالج مسألة محددة هي كيفية تحول الاتجاه الشيعي إلى مذهب أو فرقة، فكثيرة هي التيارات المتناصرة التي عصفت بالإسلام قديماً والتي تمكن التركيب السني من امتصاص معظمها.

كيف تمكن المذهب الشيعي من تفادي هذا المصير والحفاظ على خصائصه المميزة لا بل وتعميقها؟.

هنا نذكر عاملين اثنين من العوامل الكثيرة:

أولاً: استقلالية الغلاة الروحية.

وثانياً: المميزات البعيدة المدى الناجمة عن النزاعات الطائفية خلال إمامة "جعفر الصادق".

---

[1] يستخدم مصطلح "الطالبيين" في مواجهة مصطلح "العباسيين"، بل إن نموذج عبد الله بن معاوية "بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب" يثبت أن مصطلح الطالبيين يشمل أيضاً غير سلالة علي، لكن يلاحظ أنه كان هناك بين أتباع عبد الله بن معاوية من توقع منه أن يسند الأمر في حال نجاحه إلى أحد أحفاد علي، قارن بفرق الشيعة للنوبختي "نشرة هـ ريتز، استانبول 1931، ص31.

هزيمة المذهب الشيعي الأولى وآثارها عليه

تقول وجهة نظر أهل السنة التقليدية بأن علياً هو أحد الخلفاء الراشدين الأربعة الذين أجمعت الأمة على حقهم في الخلافة، وبأن الشيعة قد بالغوا في المرتبة التي منحوه إياها، لكنها مرتبة قبلت بها سائر الأمة في الواقع، من هنا ليس من السهل تسويغ التشكك الذي تقابل به الشيعة سائر المسلمين الآخرين.

لا بد من أن ندرك في مرحلة أولى أن علياً لم يقف بالنسبة إلى الأمة قديماً على قدم المساواة مع الخلفاء الثلاثة السابقين عليه، فهذا الوضع الذي قوبل به علي والذي وضعه Buhl وبكل وضوح في السيرة التي وضعها له[1]، يطرح فوراً سلسلة من الأسئلة الجديدة، منها على سبيل المثال كيف حصل علي إذاً على سطوته الحالية في الإسلام وهو الذي لم تكن له تلك الحظوة أولاً؟ وفي الوقت عينه يدل هذا الوضع على ما اتسمت به الأقلية التي تشكلت نواة حزبه الأول، من حيوية وزخم كبيرين؟.
إن الامتعاض الذي يكنه بعض الشيعة لسائر المسلمين باعتبارهم أنصار عليّ، يعود إلى أساس تاريخي قاتم، إذ يصعب الافتراض أن الجميع قد اعتبر علياً المرشح المنطقي لخلافة النبي ﷺ بعد وفاته[2]، ولكن عندما بويع علي في المدينة في ظروف استثنائية، عارض كثير من صحابة النبي محمد ﷺ ذوي النفوذ حكمه، فيما اتخذ آخرون منه موقفاً محايداً[3].

---

[1] هنالك عوامل أخرى لا نعالجها هنا، ربما كانت وراء انتشار الفرق السرية في تلك الظروف، قارن بيرنارد لويس: أصول الإسماعيلية، كيمبردج، 1940، ص31.

[2] لذا تبدو ملاحظة المنصور العباسي عن عليّ مسوغة، الطبري.

[3] لكن فيليب حتي "في: تاريخ العرب" لا يزال يتبع الشهرستاني في الذهاب إلى أنه كانت هناك مجموعة من الصحابة تقول بالنص منذ عهد النبي. ومع أنه لا بد أن علياً كان يملك أتباعاً منذ وقت مبكر بين أن أحقيته في السلطة في نظرهم ما كانت نابعة من قولهم بالتوريث كما في النظم

لقد كان لطلحة والزبير كما كان لمعاوية مؤيدون خارج الشام، كما كان التحكيم في أذرع ودومة الجندل بمثابة انتصار للمحايدين، وقبل موت عليّ بدا كأن السواد الأعظم من المسلمين قد تخلى عنه لسبب أو لآخر[1]، وبالتالي فإن المواجهة بين عليّ وعثمان التي يذكر أهل السنة حدوثها فيما يضم الشيعة إليها الشيخين، لم تكن وهماً، والإدانة التي قابل بها الحزب المسيطر في الإسلام أي الحزب الأموي، علياً تعادل ما قوبل به عثمان من إدانة من قبل الخوارج والشيعة حزب علي الأصلي. فالمذهب الشيعي بدأ كحزب يضم أقلية وعلى رأسه شخص نبذه الصحابة الآخرون، وقد رفض الشيعة أي صلح على الرغم مما قام به سائر المسلمين منذ ذلك التاريخ من جهود مصالحة، وعلى الرغم من أفول نجم العثمانية[2].

وأسفرت هذه الهزيمة الأولى عن نتيجتين اثنتين بالنسبة إلى تاريخ الشيعة، من جهة، كان لها أن طورت فرقاً حزبية من شأنها أن منحت علياً وبعضاً ممن يتحدرون منه دوراً مميزاً في المجالات الدينية الخاصة، ومن جهة ثانية، أضفت على الإسلام كله اتجاهاً شيعياً، أثر حتى في أتباع الاتجاه السني وبطرق شتى من خلال الإجلال الذي كان يلاقى به علي وولداه من فاطمة، ومع ذلك ففي البداية لم يكن ثمة تمييز بين التيارين لا سيما أن كلاً منهما وليد أحداث القرن الأول.

الملكية. ثم إن القول بالنص غير القول بالتوريث، ولو كان أمر توريث ما كان علي ولا الحسين هما الأحق بوراثة النبي.

[1] لا شك أن وصول علي إلى السلطة ما كان له المعنى نفسه كما في وصول الثلاثة الأوائل، ذلك أن الأولين وصلوا إلى السلطة بسبب علاقتهم بالنبي ﷺ، أما علي فكان يملك لذلك حزباً، ولذا انتهى العهد المدني للخلافة بوصوله إلى السلطة، وانتقل إلى الكوفة حيث مواطن حزبه. انظر بالإضافة إلى ترجمة F. Buhl لعليّ، كتاب يوليوس فلهاوزن: الدولة العربية، "برلين 1902" ص34.

[2] يوليوس فلهاوزن: الخوارج والشيعة "1901" ص83، حيث يلاحظ أن الشعارات التي كانت تستعمل في مواجهة شعارات المختار الحسينية هي تلك المنادية بالثأر لعثمان.

ولم يفقد علي حزبه الخاص المتحمس له على الرغم من كره الخوارج له، وخلافه مع أهل الشام وحزب معاوية، وبغض مناصري الزبير من أهل الحجاز له، وتخلي محايدي أذرح عنه، وعدم مساندة أهل الكوفة له مساندة كافية، مع أنه كان يضمن على الأقل مواردهم من بيت المال.

فقد خلف "مالك الأشتر ومحمد بن أبي بكر وسلمان الفارسي" أشخاص آخرون يوازنونهم وفاءً على أقل تقدير، ويرى "شتروتمان" أن في شعر أبي الأسود الدؤلي مديحاً دينياً من ذلك القبيل لعليّ[1]، أما "عبد الله بن سبأ" فلا يقل شأناً عن سلمان غير أنه مال إلى عدم التصديق بهزيمة عليّ أو مقتله مؤكداً أن هذا الأخير يحمل رسالة إلهية ليقود الناس بعصاه ويجبر من خرجوا عليه من المسلمين على التسليم به، لذا ظل يترقب رجوعه، وإذا كان صحيحاً أن عبد الله بن سبأ نفي إلى المدائن في حياة علي، فإن ذلك كان لأن تحزبه العنيف سبب إحراجاً كبيراً لعلي خلال خلافته[2].

شيئاً فشيئاً تحولت هذه النزعة المعاصرة وتطورت ببطء إلى حزبية دينية قوية[3]، ورأى الكوفيون في سلالة علي ممثلاً لاستقلالهم، تماماً كما فعل المصريون

---

[1] المستشرق رودولف شتروتمان: في النشرة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية "مادة: شيعة" لكن أقوال الشعراء ليس من الضروري أن تختبئ وراءها أيديولوجيات أو عقائد، وحتى قوله الأشعث لعلي بأنه "وصي الأوصياء ووارث علم الأنبياء" عند وصوله السلطة "تاريخ اليعقوبي، ليدن، 1883، ج1، ص108، لا تبدو أصلية أو صحيحة النسبة، وقد استعملها النفس الزكية،الطبري، 3/ 209" بمعنى المنصب الديني فيما يبدو.

[2] النشرة الجديدة لدائرة المعارف الإسلامية، مادة: عبد الله بن سبأ.

[3] ما كان هناك نقاش مع الحسين حول أحقيته بالسلطة كما أنه لم يعلل احتجاجه تعليلاً دينياً إنما كان يدعو للعدل، الطبري 2/ 274 وما بعدها" ويبدو أن التوابين والمختار كانوا مستعدين للمضي مع ابن الزبير في عدة مسائل، كما أن ولاءهم لمحمد بن الحنفية ما كان دينياً بل سياسياً، الطبري 2/ 607، وأسباب الإشراف 5/ 221.

بالنسبة إلى سلالة عبد العزيز[1]، ولكن سرعان ما تدخلت عوامل كثيرة لتضفي على هذا الشعور صفة عاطفية وأخلاقية، وبالتالي دينية[2]، فاستشهاد حجر بن عدي ما كان مناسبة كي يبكي أهل الكوفة بطلاً شديد الولاء لمصيره وحسب، بل لذهابه أيضاً ضحية النزعة المتنامية التي تهدف إلى التخلص من روح القبلية العربية التي لا تنتهك[3].

وكان استشهاد الحسين سنة 680هـ أمام الكوفة، باعثاً لحماسة دينية وأخلاقية جديدتين، ولا شك أن الحسين نفسه كان يعي منزلته كسبط للنبي ﷺ وابن لعليّ، فكان التوابون في استشهادهم وهم يحاولون الثأر لموته يجمعون وبشكل مؤكد بين الولاء لعلي والولاء للنبي نفسه في خطوة أساسية لجعل المسألة قضية دينية صرفة[4]، ثم أضفى المختار توفي سنة 687 هـ على قيادة الحركة طابع السرية والتحزب إذ بث روح الفرقة أو الجماعة الخاصة، بالإضافة إلى ما أدخله من تقاليد الكهانة العربية، والمساواة مع الموالي، فكان هذا بمثابة اختراق للروح العربية الكوفية. وهو اختراق كان من شأنه أن جذب إلى الاتجاه الشيعي عناصر ذات جاذبية اجتماعية ودينية كافية جديرة بالاحترام، فسجلت حركة المختار

---

[1] محمد بن يوسف بن يعقوب أبو عمر التجيبي **الكندي**: كتاب أمراء مصر، ليدن 1912" ص 50، 95 وما بعدها.

[2] يشير يوليوس فلهاوزن: في كتاب " الخوارج والشيعة ص69" إلى أن الشيعة كانوا أيام الحسين لا يزالون يعتبرون المسلمين الآخرين أخوة لهم دون أن يعني ذلك أنه لم يكن بينهم خلافات دينية على الإطلاق وقارن بشتروتمان في "Kultus der zaiditen" الذي يقارب الموضوع من جانب مختلف تماماً.

[3] ربما بالغ يوليوس فلهاوزن في وصف إصرار الأمويين على الطاعة بحيث تجاهل الروح العربية لدى نبلاء القبائل، والتي كانت تحول دون الطاعة إن لم تكن قد سبقها بيعة طوعية، فمسألة حجر بن عدي تبدو بسيطة فقط بمنظار متأخر عندما صارت الطاعة القسرية "الخضوع" من سمات الدولة.

[4] يجري تصوير هؤلاء بأنهم يقاتلون من أجل أهل البيت، لكن ربما شمل المفهوم كل بني هاشم آنذاك.

وحركة التوابين، كل منهما على طريقتها، مجيء روح جعل من تعدد الفرق فيما بعد أمراً جائز الحصول.

ولكن لم يكن الشيعة قد تحولوا بعد إلى فرقة، كما لم يكن في الإسلام ثمة تمييز بين سني وشيعي، ففي ذلك الوقت لم يتعدّ المذهب الشيعي والعثمانية كونهما مجرد موقفين بسيطين من الإمامة، لا انقسامات كبيرة داخل جماعة المؤمنين[1]، فهذه الروح عينها التي دفعت بالبعض إلى التوزع في طوائف متعددة هي التي حثت البعض الآخر على اتباع جوامع الإسلام ومجملاته.

ثم أصبحت المعارضة الورعة ضد الأمويين موالية لعليّ[2]، فأيام الحسين كان أهل الحجاز يفضلون سلالة ابن الزبير على سلالة علي، ولكن في عهد زيد سنة 740هـ أصبح الحجاز موالياً لعلي، فانصب سخط الشيعة على الأمويين، وكان أهل الحجاز بالطبع يتوقعون خلفاً للأمويين أناساً من آل علي، كما اجتمعوا على مناصرة الحسين في ثورتهم على المنصور سنة 762 مشيرين إلى علي كوصي وإلى السلالة الفاطمية[3]، ومتخذين المختار: المهدي[4]، وما لبثت جذور فكرة حكم علوي وتحديداً فاطمي أن تعمقت، حتى أصبح شائعاً على مر القرون وبعد أكثر من استشهاد على غرار ما حصل في وقعة فخ سنة 786، أن يحكم المدن المقدسة آل

---

[1] جرت المبالغة في تصوير نفوذ المختار، بحيث جرى تناسي أنه شخصية سياسية كانت لها قناعاتها الدينية والسياسية، وقد استدل من اعتبره مؤسس ما يشبه أن يكون ديناً جديداً يتغير اسم أتباعه بعد وفاته من الكيسانية إلى المختارية.

[2] إن لهذا التقديس لعليّ لم يعن انتصاراً كاملاً للتشيع بقدر ما عنى استمراراً لطابع المذهب السني الاستيعابي، ويلاحظ في:

Joseph Schacht: Origins of Muhammadan Jurisprudence، 1950، p24.

أن مالكاً الذي والى الحسين والشافعي الذي كان يؤيد مرشحاً زيدياً للخلافة، كلاهما كان لا يزال يعتبر الخلفاء الثلاثة، الأول "وليس الأربعة" سلطة تشريعية.

[3] الطبري 3/ 189، الذي يذكر نقيباً أرسل إلى خراسان باعتباره فاطمياً لا علوياً.

[4] هذه الصلة بابن الحنفية تظهر في الشذرات التاريخية التي نشرها د. بغويه "ليدن 1869" ص230- 231 حيث يشار إلى الغُلاة هناك.

علي من الزيدية أو غيرهم[1]، حتى اعتبر شريف مكة نفسه، لما يلاقيه كل سيد من احترام وتبجيل، مرشحاً منطقياً كونه من سلالة علي، فترى شعوراً متعدد المظاهر أن في الحديث[2] أو في المراتب الصوفية أو الأصناف أو حتى الأقاصيص الشعبية، بحيث أنه يمكن اعتبار المسلمين السنة وعلى أقل تقدير نصف شيعة، ولا يعود هذا إلى دعمهم المطالب العلوية السياسية فحسب، بل إلى اعتقاداتهم العامة أيضاً، غير أن تطور المذهبية الشيعية قاد إلى مزيد من التوزع والانتشار والتشرذم في أحزاب وفرق فرعية تباعدت تدريجياً عن التيارات السنية.

اعتقادات الغُلاة الأوائل[3]

قد يكون من غير الممكن اعتبار النزعة الشيعية في القرون الأولى أقل تمسكاً بالتقاليد المتوازنة لنقل مثلاً من النزعة العثمانية، إلا أن بعضاً من المفاهيم التي انتشرت آنذاك في الإسلام ربطت نفسها بالحركة الشيعية، وهي مفاهيم لم تكن لتعتبر تقليدية رغم افتقاد العصر إلى معايير محددة، فنشتم بالتالي من هذا الغلو المبكر آثار عوامل ساهمت في تطور مظهر الطوائف في الحركة الشيعية لاحقاً.

وبالكاد طبعاً يمكن القول بالنظرة التقليدية التي نرى في الغلاة الشيعة الأيسر فيما يحتل اثنا عشريون معتدلون مفترضون، أما الجناح الأيمن فلليزيديين

---

[1] هناك عدة ثوار من آل علي من الزيدية كان لهم أتباعهم المتعدد والألوان قبل تكون العقيدة الزيدية على يد القاسم بن إبراهيم الرسي "توفي 860م" ويذكر مسكويه في تجارب الأمم "أكسفورد 1921" ثائراً قام للإصلاح مدعياً أنه من آل علي فجمع أتباعاً كثيرين سرعان ما انفضوا عنه عندما تبين أنه ليس علوياً.

[2] ما استطاع العباسيون إزالة الولاء لعليّ لصالح جدهم هم.

[3] ما كان الغلو مقصوراً فالسفياني فكرة من هذا القبيل، وهكذا فإن الغلو يمكن أن يظهر في أي جماعة دينية أو سياسية.

المتساهلين، وذلك فيما يتعلق بالحقبة الأولى التي لم يتوان المؤرخون عن وصفها وصفاً وافياً[1].

فقبل أن تتألف الفرق بشكل تدريجي بعد عهد "جعفر الصادق" ومنها الإسماعيلية والزيدية وغيرها من المجموعات التي أفضت إلى الاثني عشرية، سمي غلواً السواد الأعظم النوبختي على ذكرها بعبارات أكثر غموضاً وتصنيفاً مما كان عليه الأمر إبان الغلو القديم[2].

ولم تفتر حماسة الطوائف الشيعية اللاحقة، فإذا بها تتبع نهج الغلاة الأوائل، وعلى وجه الخصوص حماستهم العارمة واهتمامهم باستمرارية السلطة الإلهية على الأرض بعد موت النبي ﷺ وكيفية التعبير عنها والإيمان بالأخرويات وترقب عودة القائم أو رجوع أحد الأئمة[3]، وقد ساهم الغلاة بلا ريب في اللهجة العاطفية التي اعتمدها الشيعة الاثنا عشريون والإسماعيليون التالون، لأنهم قد أثاروا مشاكل أكثر شمولاً بطبيعتها تتعلق بروحانية النفس وإمكان اتحادها بالله.

على أي حال بدا جلياً أن الصوفية كانوا ورثتهم في هذا المجال، وعلى الرغم من أن الصوفية لم تكن مرتبطة بالغلو بشكل مباشر[4]، إلا أن موضوع النفس الباطنة ناهيك عن مسألة منزلة مختلفة المتصوفين، كل ذلك صار محور حديث صوفي مستمر، وذلك منذ طي صفحة فترة الغلاة الأوائل الكلاسيكية، هؤلاء الغلاة الذين أبقوا حيه أن ما يبقى بعد الموت هو النفس المجردة، وهي الفكرة التي تنسب إلى المسيحية.

---

1 ليس صحيحاً ما فعله دي مومبين "مؤسسات ص40" من التسوية بين الغلو والحلول فهناك غلو لأسباب سياسية.

2 تحدث ماسينيون عن ذلك في مواطن متعددة من مقالاته بدائرة المعارف الإسلامية، وبخاصة في مادته عن القرامطة.

3 يبدو أن أول ما قال بالقائم باعتباره آخر سلسلة الأئمة أتباع أبي منصور "أبو اسحق النوبختي: فرق الشيعة، ص34" أما عند الاثني عشر فالفكرة ممزوجة بالرجعة.

4 كان هناك بين الصوفية من وضع ضمن الغلاة مثل الحلاج الذي يقال إنه كان ذا ميول شيعية.

أسباب إمامة "جعفر الصادق"

والغلاة بحد ذاتهم لا يعللون أسباب ظهور الفرق الشيعية المتعددة، بل إن السبب الرئيسي وراء ذلك هو قيام إمامة النص، فحينما ننظر إلى تاريخ المذهب الشيعي القديم من دون أن نراه عبر منظار الاثني عشرية، لا يظهر أن المشكلة تكمن في معرفة سبب اقتناع عدد كبير من الشيعة بالتخلي عن خط الأئمة الذي يعتبر اليوم الخط الوحيد.

بل تكمن المشكلة الفعلية في كيفية وصول هذا الأخير إلى هذه الدرجة المتقدمة من السواد، فمعرفة هذه الأسباب ستساهم في الوقت عينه في تفسير كيف تحول الاتجاه الشيعي إلى فرقة.

كانت الحركات الشيعية قبل عهد "جعفر الصادق" وخلاله تقسم إلى فريقين كبيرين، الفريق الأول والمسمى بالفريق "الكيساني" إمامه ابن الحنفية، ظهر خلال ثورة المختار الكبيرة ومن ثم خلال ثورة عبد الله بن معاوية، وشكل نواة الثورة العباسية نفسها، وإليه ينتمي كبار شعراء الشيعة الأوائل[1]، ومن جهة ثانية ظهر الحسينيون والنفس الزكية ظهوراً عظيماً نسبة الزيديون فيما بعد إليهم[2]. ولم يكن ليشكل ظاهرة منعزلة، فقد سبقته حركة كل من زيد وابنه اللتين حظيتا كذلك بدعم أهل الحجاز، ولحقته وقع فخ، في المقابل، لم يصلنا بعد ظهور الحسين ظهوراً مبكراً ولكن ضيق النطاق وما قام به التوابون بعد ذلك، سوى

---

[1] من مثل كثير والسيد الحميري، وربما الكميت، ويذكر إبراهيم بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت **أبو اسحق النوبختي**: فرق الشيعة، ص17" أن السيد الحميري "ت 173/ 789" تحول تحول جعفري فيما بعد.

[2] بل إن الزيدية يعتبرون النفس الزكية بين مؤسسي مذهبهم الفقهي قارن:

Rudolf Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen,1912، 106 .

القليل من المعلومات المؤرخة حول الخط الذي انتهجه الإمامية حتى عهد حفيد جعفر الذي كان أقل الأئمة إثارة للنزاع والجدال[1].

ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً نجد السواد الأعظم من شيعة العصور اللاحقة من اثني عشريين ونصيريين وإسماعيليين يرجعون خط إمامتهم إلى جعفر دون غيره من الخطوط الأخرى، على خلاف ما فعلته الزيدية.

وكان لجاه العائلة دور كبير في عهد جعفر، إن لم نقل إن جهود "جعفر الصادق" الشخصية هي التي أدت إلى ذلك الوضع حتى قيل إن المنصور وصف جعفراً في نهاية حياته بأكثر العلويين الأحياء نبلاً، واضعاً ادعاءاته في موضع أسمى من ادعاءات النفس الزكية[2].

احتل جعفر مكانة بارزة لا يعود الفصل فليها إلى الأسباب السابق ذكرها فحسب، بل إلى شهادات متعددة المصادر سنية منها وشيعية، تشير إلى جيل جعفر على أنه أسمى الأجيال الشيعية، فجعفر هو أهم سلطة شيعية بين مؤرخي الفرق الشيعية[3]، وهو أكثر من شخصية أخرى محور تأملات الغلاة، وعن موته سجل النوبختي مطالبة أربعة من أبنائه بالإمامة، وهنالك مجموعة محددة انظرت رجعة الأشعري على امتداد صفحات عدة، الجماعة الفكرية التي أحاطت بجعفر تحديداً[4]، وفي النهاية كلما قبل بالشيعة كمذهب سني، فإن ذلك كان يحصل باسم جعفر.

كان عهد جعفر ملائماً لعملية إعادة توجيه داخل المذهب الشيعي، فمع سقوط الوليد الثاني توفي سنة 744هـ حصلت كل أنواع البرامج الثورية، وما

---

[1] يشير اختيار المأمون العباسي له لولاية عهد إلى ما يشبه الإجماع عليه، بل يقال إن الزيدية أنفسهم كانوا يوالونه.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، 3/ 213.

[3] لا يذكر المؤرخ الإسماعيلي القاضي النعمان أي إمام آخر بعد جعفر.

[4] الفلاسفة الشيعة الذين يذكرهم الأشعري في فصله عن الاختلاف هم إما تلامذة جعفر أو ابنه موسى الكاظم.

أكثرها، على فرصتها، حتى أن الأمويين أنفسهم الذين شرعوا بسلسلة الثورات، كان لهم مرشح إصلاح، وكانت أربع من الحركات الخمس التي هددت معاً الحكم الأموي في الشام، من المعارضة الدينية بالمعنى الواسع للكلمة: حركتا خوارج وحركتان أخريان شيعيتان نوعاً ما، وحدها حركة مروان التي اعتمدت على قيسيي الشمال لم تتسم بطابع ديني خاص، ولم تلبث بعد أن تغلبت على السلطة في دمشق وحطمت ثلاثاً من الحركات الأخرى أن نحاها العباسيون جانباً، الأمر الذي اعتبر نصراً شيعياً، هذا الجيشان برمته شكل الفرصة الأنسب التي سنحت للشيعة كما كانت بالنسبة إلى القدرية والخوارج وحتى الجهمية في خراسان، وكان الشيعة يتوقعون النصر بمساعدة أهل المدينة، ولكن الثورة انتهت بخيبة أمل كبيرة منوا بها بعد أن تنكر العباسيون لهم، من هنا كان من البديهي أن يمروا أكثر من أي فريق آخر بعملية تعديل لتوجهاتهم السياسية.

وتعددت بلا ريب الأسباب التاريخية التي كانت وراء بزوغ نجم إمامة جعفر في تلك الظروف، منها تحول خصومه من "الكيسانية" إلى الخلافة العباسية التي ما لبثت بعد أن أصابهم الوهن أن أبعدتها تدريجياً[1].

كما أباد المنصور عدداً كبيراً من الحسنيين مما أفاد الحسنيين بطريقة غير مباشرة[2]، من دون أن نهمل طبعاً شخصية جعفر نفسه وشخصية والده، وهكذا نجد في هذه الإمامة ثلاثة مبادئ مجسدة ساهمت لا محالة في مده بالقوة لخوض معركة جمع شتات التيار الشيعي آنذاك.

المبدأ الأول كان مبدأ النص، فقد ميز فيه "ابن حزم" الزيدية عن سواهم من الشيعة بإنكارهم أن يكون هناك نص صريح عين بموجبه النبي ﷺ علياً[3]. وبعبارة

---

[1] أبو اسحق النوبختي: فرق الشيعة، ص42، كيف حول المهدي العباسي الإمامة بأثر رجعي من علي إلى جده العباس بن عبد المطلب ووجد من وافقه على ذلك.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، 3/ 171.

[3] I. Friedlaender: 'The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm'.JAOS، XXVLLL "1907"، 74.

أخرى فإن هذا المبدأ يعني أن الزيدية[1] أنكروا أي تعيين من قبل الإمام لخلفه، ولا ينطق مبدأ عدم الاعتراف بالنص على زيدية العصور كلها فحسب، بل على نسبة كبيرة من الشيعة الأوائل وصولاً إلى الحركة التي أطاحت بالنفس الزكية في عهد جعفر، وما يخرج عن المألوف هو فكرة الإمامة من شخص إلى شخص آخر عبر التعيين الصريح أي النص[2]، وهي فكرة ظهرت في آن معاً في خطي إمامة: خط "أبي هاشم ابن الحنفية"، وخط "الباقر" أحد أحفاد الحسين، ووفق النوبختي فإن خطوط النص جميعها، العلوية منها وغير العلوية، تتحدر من هذين الخطين[3].

ويعود تاريخ فكرة الإمامة بالنص على الأرجح إلى عهد محمد ﷺ الباقر الذي عاصر أبا هاشم، وتقتضي ضمناً حكايات النوبختي الواقعية والتي تتناول معالجته لأخبار الزيدية الأوائل أنه كان يعتبر نفسه السلطة العلوية الشرعية الوحيدة[4]، وبالتأكيد لم يكن أتباع جعفر يرون أن الدعوة تقتصر على أن يكون الإمام أحد أفراد عائلة علي، بل إن سلطة الإمام الشرعي يجب أن تكون متوارثة وفي يد شخص عيّنه والده من قبل وسينص هو بدوره على ابنه، سواء أراد أن يعلن نفسه مرشحاً أو لم يرد، وهكذا نشأت المشكلة الشهيرة حول خلافة جعفر، والتي كانت لها فائدة كبيرة، فهي لم تصب ولاء المؤمنين كله في فرد واحد بل وفرت له أيضاً

---

[1] **أبو الحسن** علي بن إسماعيل بن إسحاق بن أبي موسى **الأشعري**: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص16- 17، جعل مبدأ النص رأس مبادئ "الرافضة" في مقابلة الزيدية. وكان هناك زيدية يقولون بالنص على علي وولديه دون سواهم "ص67".

[2] النص أو التعيين هو أساس "المشروعية" وهي فكرة توجد لدى فرق إسلامية أخرى.

[3] يذكر الأشعري أن بياناً وأبا منصور والمغيرة والحربية، كل منهم كان يقول بالنص على هذا الشخص أو ذاك، لكن شتروتمان يرى أن الفكرة قد تكون أقدم كما يظهر من قصة تحول بعض أتباع زيد بن علي الحسين عنه إلى جعفر كما يعني أن فكرة توارث الإمامة ربما كانت موجودة آنذاك "122هـ".

[4] يقال إن بعض الغلاة مثل بيان ادعوا أيضاً وراثة من محمد الباقر، ويذكر الطبري "2/ 1698" أن أتباع زيد الذين هجروه مضوا إلى جعفر باعتباره وريث الباقر، وذهاب جعفر إلى موالاة الشيخين لا يعني عدم قوله بإمامة ثورية.

إمامة مستمرة وأدت بالتالي إلى وجود الجماعة وجوداً دائماً، ولولا ذلك لظل التشيع مجرد شعور غير محدد يدعو إله مرشح لفترة ثورة، ولا يعتمد أحد عليه بعد ذلك.

ولم تكن فكرة النص حكراً على إمامة جعفر، ففي أي حال لقد داخلت خطوط الإمامة الكثيرة التي ادعت النص من أبي هاشم، والتي أفاد منها العباسيون[1]، إلا أن جعفراً تمتع بميزة خاصة فهو لم يكن يتحدر من سلالة أبي طالب أو سلالة علي فحسب بل من فاطمة بنت النبي ﷺ أيضاً.

وكان "الطبري" قد أورد في روايته لكربلاء ما مفاده أن الحسين قد بلغ مصاف القداسة لكونه حفيد النبي محمد ﷺ، تماماً كما اعتبرت المدينة المنورة، مدينة مقدسة كونها مستقر النبي ﷺ بعد هجرته، وإذا بهذا الشعور الأقرب إلى إحساس بحرمة لا تنتهك من شعور بحق في الحكم، ميزة إضافية بالنسبة إلى الحسين، كما أصبحت لاحقاً بالنسبة إلى النفس الزكية الذي أدرج فاطمة ضمن لائحة الزيجات الطاهرة[2] بدلاً من اعتبارها سلفاً ذا حق شرعي، ثم تحولت هذه النقطة إلى ذريعة أساسية بالنسبة إلى الاثني عشريين والإسماعيليين لتصبح فاطمة فيها إحدى الشخصيات الأكثر قداسة، بل واعتمد ذلك الزيدية أيضاً الذين حصروا الإمامة في العلويين ممن تحدروا من علي وفاطمة بالتحديد[3].

وجاءت فكرة الإمامة التي لا ترتكز أولاً على مطلب سياسي بل على العلم لتتم فكرة الإمامة بالنص والمحصورة في فرد معين من بين العلويين جميعاً والمستمرة مهما كانت الظروف السياسية، إنه عصر بروز الحديث وظهور محاولة لإرساء أنظمة كاملة ترتكز عليها الحياة الدينية مما أسفر في النهاية عن ظهور الفقه. إنه عصر الإمامين "أبي حنيفة ومالك"، أما جعفر فاعتبر بالطبع إماماً

---

[1] ادعى كل من العباسيين وعبد الله بن معاوية النص أو الوصية من أبي هاشم.

[2] رسالة النفس الزكية إلى المنصور في الطبري 3/ 1099.

[3] يبدو أن مصطلح الزيدية قبل القاسم بن إبراهيم الرسي كان يشمل كل الذين يقولون بالثورة والخروج من آل البيت حتى لو لم يكونوا من سلالة علي وفاطمة.

مثلهما، اهتم بمعالجة التفاصيل المناسبة التي تخول المؤمن حل القضايا الأخلاقية الداخلية التي قد يواجهها، فتراه يظهر في التقليد السني في درجة معينة، وقد ادعى البعض أن جعفراً يتمتع بسلطة فريدة فيما يتعلق بهذه القضايا، والفضل في ذلك يعود إلى موقعه كإمام بالنص، بمعنى آخر إن قراراته في هذه القضايا هي القرارات النهائية على وجه البسيطة، فيما اعتبر فعلياً أن الآخرين لا يملكون مبدئياً السلطة الشرعية أكثر مما يملك أتباعهم[1].

وربما كان هذا الادعاء أساساً يتعلق باستخدام العلم المتوارث للبت في القضايا استخداماً سلطوياً، أكثر مما كان يتعلق بالعلم نفسه، فكل إمام يجب أن يمتلك السلطة التي تخوله إصدار قرار نهائي حول أي مسألة شرعية[2]، وبالتالي يمكن أن يؤدي مباشرة ادعاء الإمامة بأن السلطة العليا هي شرعاً من حقه، إلى المطالبة بالسلطة النهائية في البت بالقضايا الشرعية. وفي هذه الحال بالقضايا الدينية كافة، مطالبة كهذه قد تتحول وبكل سهولة في أذهان كثيرة إلى ادعاء علم يفوق الطبيعة، هذا إذا لم يحصل في الأذهان كلها، فإمامة حيث السلطة ليست فعلاً بيد الحاكم ولم يتخط علمه المرحلة النظرية، جعلت هذا العلم أو هذه البصيرة مصدر القرارات وأحاطتهما بهالة من القدسية حتى أصبحا هبة مزيدة يتوارثها إمام عن الآخر، وبالتالي حظي الإمام بصفته مصدر العلم الوحيد المفوض بكيفية اتباع الحياة الدينية، على وظيفة فائقة الأهمية.

وذلك سواء أكان حاكماً أم لم يكن، وقد أسفر ذلك عن نتيجتين: **الأولى**- لم يكن من الضروري البتة بالنسبة إلى الإمام أن يشن ثورة ويحاول أن يصبح حاكماً قائماً فعلاً، لا بل –وهذه هي النتيجة **الثانية** – لم يكن من الحكمة أن يفعل ذلك، إذ لا بد له حينها أن يشوب الارتباك دوره كسلطة نهائية في القضايا الأخلاقية

---

[1] يبدو أن الباقر والصادق كان يقولان ذلك، أي أن الإمام أعلم ممن سواه.

[2] تدل النقاشات لدى أبو اسحق النوبختي وغيره حول الأئمة الأطفال أنه لم يكن مقبولاً في البداية أن يكون لدى الإمام علم إلا من المصادر الخارجية المألوفة، ث ظهرت فكرة العلم اللدني أو المتوارث ربما في عصر جعفر.

الشرعية بسبب المسؤوليات التي تلقيها السلطة السياسية والمختلفة نوعاً ما، وهكذا يبدو أن ثمة سياسة صريحة أجمع عليها كل من الباقر وجعفر حول رفض أي فكرة تمت إلى الثورة المسلحة بصلة، وتكثر أخبارهما التي تسلط الضوء على هذه السياسة[1].

وقد سلم جدلاً بأن الهدف من المطالبة بالإمامة هو الاستئثار بالسلطة، مما كان له أثر سلبي على شيعة كثيرين[2].

وقد روى "النوبختي" أخباراً صورت ذلك، ناهيك عن بعض جوانب فكرة الإمامة ككل، لكن على أي حال بقدر ما خيب الموقف المسالم ظن بعض الشيعة ذوي المذهبية القديمة، فقد قوى النتيجة الثانية الناجمة عن فكرة الإمامة بالنص، ألا وهي إنشاء مذهب يقوم على الطهورية والحماس والتحزب والأرجح أن هذا الإحساس بدأ بالظهور في حياة جعفر، وهو الذي قبل به السنة المتأخرون، وكان من شأن القصة التي أوردها النوبختي والتي تدور حول المنافسات بين أبناء جعفر[3]، إن قوة وعي الفريق وجذرته، فنجد "النوبختي" في روايته لا يتحمل عناء إخفاء أن موسى لم يكن الوريث الوحيد الممكن، فأولاً كان إسماعيل هو الوريث وإن كان صحيحاً ما قيل حول ترك بعضهم جعفر عند موت إسماعيل لقناعتهم بأنه ما كان يجوز على جعفر أن يعين شخصاً سيموت قبله، فهذا يدل على وجود فكرة محددة سائدة في ذلك الوقت حول اتسام النص بطابع فوق طبيعي[4].

ثم جاء عبد اللّه الذي قبل به السواد الأعظم إثر موت جعفر، والذي قيل عنه إنه نصب نفسه رسمياً إماماً، ولكن لم يلبث أن توفاه اللّه بعد مدة وجيزة ولم يكن قد

---

[1] تنسب هذه السياسة المسالمة أو سياسة القعود والتقية إلى زين العابدين على نحو أقل، وقد أفادت هذه السياسة في عدم تعريض جعفر وأقاربه لملاحقة العباسيين، وجعلت من جعفر الملاذ لكل الثوار الخائبين.

[2] يورد الكاتب هنا نصاً طويلاً عن أبو اسحق النوبختي حول آثار قعود الباقر وجعفر على مختلف التيارات الشيعية، وكيف أن كثيرين تحولوا إلى الزيدية الثائرة وتركوا الحسينية المسالمين.

[3] أبو اسحق النوبختي: فرق الشيعة، ص57 وما بعدها.

[4] أبو اسحق النوبختي: فرق الشيعة، ص55.

خلف أبداً، فكان لا بد من الانتقال إلى موسى كونه الابن الثالث، ولكن ثمة من لم يرض منذ البداية بعبد الله واختار حلولاً أخرى منها إمامة موسى فنتجت عن ذلك حالات انشقاق واتهامات متضادة نموذجية موضوعها إمامة الأكثر طهراً وورعاً بينهم[1].

وإلى جانب ذلك المزيج المؤلف من خلافة بالتعيين وعلم صادر عن سلطة من شأنه أن يقود المؤمن ويجمع شمل الفريق الواحد أو الفرق المتعددة، ظهر وبشكل جلي مبدأ ثالث ساهم في أن تتخطى إمامة جعفر وبنجاح خيبة الأمل العظيمة التي منيت بها، وقد يكون الباقر مهد إلى حد ما السبيل إلى ذلك[2]، ولكن يبدو أن جعفراً أحاط نفسه، سواء أكان ذلك بشكل فعال أم على الكس سلبي، بأشخاص تأملوا في مشاكل العصر، ولم يقتصر ذلك على المتكلمين الذين اهتم بهم الأشعري اهتماماً خاصاً بل شمل بعضاً من أكثر الغلاة صراحة.

ويظهر أن إعادة تنشيط الإمامة هذه تزامن مع تطور عوامل نظام وقائي وفّق بين التأملات المختلفة ضمن حدود الإسلام المرنة، إسلام ذلك العصر التقليدي، حتى أن البراءة من أبي الخطاب وطرده[3] – وهو الأمر الذي عولج كحدث قائم بحد ذاته من جانب الأشعري – يشير إلى أن عملية التنظيم بدأت على أقل تقدير في عهد جعفر إلا أن تحديدها الزمني لا يزال مشوباً بالغموض.

وقد جاء على لسان "محمد بن عمر الكشي" التعليق الأكثر وقعاً حولها، وهو ما نسب إلى علي الرضا توفي سنة 819هـ، حينما رفض حديثاً كان أحد الأتباع قد نقله عن مدونات أولئك العراقيين الذين سجلوا ما كان يقول جعفر والباقر. جاء في تعليق "محمد بن عمر الكشي" أن أبا الخطاب وأتباعه قد أساؤوا نقل أقوال جعفر ونسبوا إليه أكاذيبهم عبر هذه المدونات التي لا يزال يعمل بها، تلك الأقوال التي لا بد من حذفها مما قال جعفر والباقر على حد سواء، وتظهر أيضاً من

---

[1] أبو اسحق النوبختي: فرق الشيعة، ص5 وما بعدها.

[2] يصور أبو اسحق النوبختي الباقر باعتباره محاطاً بالغلاة، أما الكشي فيذهب لغير ذلك.

[3] أدى التبرؤ من أبي الخطاب إلى قلق عظيم ضمن الطائفة لأنه كان أهم مفكري الإمامة.

خلال تعليق آخر مواز نسب إلى جعفر ويأخذ فيه هذا الأخير على المغيرة سواء تمثيله للباقر، مضيفاً أن كل ما نسب من غلو إلى هذا الأخير مصدره المغيرة[1].

على أي حال وعلى المدى البعيد أسفرت عملية إعادة التنظيم هذه عن نتيجة، هي سنوح الفرصة أمام الشيعة الجعفريين للقيام بتأملات حرة ضمن حدود الدين، ويمكن أن نلتمس أثرها من خلال التباين ذي الدلالة بين العقائد المنسوبة إلى أبي الخطاب وتلك المنسوبة إلى الإسماعيلية، فقد صب أبو الخطاب ومذهبه اهتمامهما على المسائل الروحية إلى جانب المسائل الأخرى التي عالجها الغلاة القدامى، ولقد نسب إليه مثلاً قوله في أحد النصوص إنه في كل جيل يوجد نبي ناطق وآخر صامت. وبناء على ذلك فالنبي ﷺ الناطق في عصرهم هو محمد ﷺ أما عليّ فهو الصامت الذي يملك العالم[2].

واليوم نجد لدى الإسماعيلية بعضاً من وجوه هذا الاهتمام التراتب، فالتراتب الهرمي هو في الواقع سمتهم المميزة، ولكن مع فارق كبير هو عدم وجود زوج مؤلف من نبي صامت وآخر ناطق، في كل جيل.

صحيح أن كلمتي ناطق وصامت، ترد في قاموسهم إلا أن استعمالهما حكر على محمد ﷺ وعلي وبذلك يكونون قد حافظا على ما يستحق ذلك الجيل الكلاسيكي من احترام إسلامي، حتى إنهم لم يقولوا أن علياً هو نبي بل إنه وصي النبي ﷺ، وهي العبارة التي كانت الأوساط المعتدلة قد اعتمدتها، وقد حوفظ وبكل حرص على الصيغة بالرغم من ما قد تتصف به روحها أحياناً من تطرف، ضمن إطار واسع يسمح به الإسلام بشكل عام.

وحافظت كذلك مصطلحات الاثني عشرية اللاحقة على خاصيتها الرسمية عينها حتى ما يتعلق منها بالأفكار، الأمر الذي اعتبره غير الشيعة شيئاً مريباً، فقد

[1] محمد بن عمر **الكشي**: رجال الكشي، ص146- 147.

[2] الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص10.

أصبحت كلمة حجة والتي ألقي اللوم على أبي الخطاب لاستخدامها[1]، تستعمل ومن دون قيد للأئمة على سبيل المثال، ويبدو أن السبب يعود إلى أن الإسلام بشكل عام لم يستخدم هذا التعبير وأمثاله يفيدان، وفق منظار الاثني عشرية، معنى التأليه، ولم يعد يشار إلى كلمة النبي ﷺ مثلاً ولا حتى على سبيل التلميح، وهي لا تتضمن أصلاً ما تتحمله حجة، بعد أن منع إجماع إسلامي صريح استعمالها.

ورغم ما كان الأئمة يلاقون من تبجيل واحترام كبيرين بصفتهم المظاهر التي يتجلى عبرها النور الإلهي وكونهم يجسدون القداسة، إلا أنه لم يطلق عليهم أبداً لقب نبي أو إله.

وهكذا يبدو أن إمامة جعفر وخطها قد استحوذا بفضل عملية إعادة التنظيم الرسمية هذه على أقل تقدير، على حماسة الغلاة نافضين عنهما في الوقت نفسه كل انطباع سيء، فجرى بذلك تجنب أي انتهاك قد يصدم الرأي العام أو جمهور المسلمين أو أي حماسة مطلقة العنان بين صفوف المؤمنين، وربما كان هذا وراء الأهمية القصوى التي حظي بها خط جعفر بصفته خط الأئمة المعصومين.

تقدير وتقويم

هذا وإننا نسجل على المقال السابق الملاحظات الآتية:

1-الملاحظات التي أبديناها سابقاً في معرض التعليق على مقال ناغل تبقى منتجة الآثار والمفاعيل هنا في معرض هذا المقال.

2-جاء في النص السالف الذكر حرفياً ما يلي: كيف حصل علي إذاً على سطوته الحالية في الإسلام، وهو الذي لم تكن له تلك الحظوة أولاً؟؟.. وفي الوقت

---

[1] لا شك أن عملية الشرعنة هذه سرعت من جانب الفاطميين ليحظوا باحترام المسلمين الآخرين، لكنها بدأت قبلهم.

عينه يدل هذا الوضع على ما اتسمت به الأقلية التي شكلت نواة حزبه الأول من حيوية وزخم كبيرين.

الجواب على ذلك هو أن سيدنا عليّ يملك منذ بواكير حياته جماعة مخلصة ملتفة حوله، ولقد استطاعت هذه أن تطور وتنظم نفسها مع الأيام وتستفيد من أخطائها تباعاً إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه من النضج والقوة.

3-إن استشهاد "حجر بن عدي" وبعد استشهاد الحسين والدور الذي لعبه ذلك في بعث حماسة دينية وأخلاقية جديدتين.

يضاف إلى ذلك حركة التوابين ثم ثورة المختار وتأثير ذلك على تعميق الحركة.

4-لم يكن هناك نقاش مع الحسين حول أحقيته بالسلطة، كما أنه لم يعلل احتجاجه تعليلاً دينياً، إنما كان يدعو للعدل الطبري 2/ 264 ويبدو أن التوابين والمختار كانوا مستعدين للمضي مع ابن الزبير في عدة مسائل كما أن ولاءهم لمحمد ﷺ بن الحنفية ما كان دينياً بل سياسياً الطبري 2/ 607 وأنساب الأشراف 5/ 221.

5-يشير "يوليوس فلهوزن" في كتابه: الخوارج والشيعة ص69، إلى أن الشيعة كانوا أيام الحسين لا يزالون يعتبرون أخوة لهم.

6-أضفى المختار على قيادة حركته طابع السرية والتحرر، إذ بث فيها روح الجماعة الخاصة، بالإضافة إلى ما أدخله من تقاليد الكهانة والمساواة مع الموالي، فكان هذا اختراق للروح العربية الكوفية، وهو اختراق كان من شأنه أن جذب إلى الاتجاه الشيعي عناصر ذات جاذبية اجتماعية ودينية كافية جديرة بالاحترام، فسجلت حركة المختار وحركة التوابين، مجيء روح جعل من تعدد الفرق فيما بعد أمراً جائز الحصول، ولم يكن الشيعة قد تحولوا بعد إلى فرقة كما لم يكن في الإسلام ثمة تمييز بين سني وشيعي، ففي ذلك الدور لم يتعد المذهب الشيعي والعثمانية مجرد كونهما موقفين بسيطين من الإمامة.

7-أصبحت معارضة الأمويين موالية لعلي، فقد كان أهل الحجاز أيام الحسين يفضلون سلالة ابن الزبير على سلالة علي، ولكن في عهد زيد سنة 740 أصبح الحجاز موالياً لعلي.

هذا التقديس لعلي لم يعن انتصاراً بقدر ما عني استمراراً لطابع المذهب السني الاستيعابي، ويلاحظ J.Shacht أن مالكاً والى الحسنيين و"الشافعي" كان يؤيد مرشحاً زيدياً للخلافة.

8-يمكن اعتبار السنة وعلى أقل تقدير نصف شيعة، ولا يعود هذا إلى دعمهم المطالب العلوية السياسية، بل إلى اعتقاداتهم العامة أيضاً.

9-بينما كان الاتجاه السني يتجه نحو الاستيعاب كان الاتجاه الشيعي يتجه نحو المرونة، وطرد الغلاة، وهذا ما يتجلى من طرد "جعفر الصادق" لأبي الخطايا والبراء منه والسؤال الذي يطرح نفسه راهنياً هو: هل لنا في هذا الاستيعاب السني وفي تلك المرونة الجعفرية روحاً جديدة تتحرك في الاتجاهين باتجاه اجتراح دعوة جديدة لمزيد من اللقاء والتفاعل يشبه تلك الروح التي تحركت في القاهرة بين صفوف الجمهورية العربية المتحدة دعوة شيخ الأزهر شلتوت رحمه الله بإعطاء جرعة أمل ولقاء ومحبة وتقارب وتعارف بين الجذعين الكبيرين في جسم – أهل الصلاة – أهل القبلة، بحيث يبعث الأمل ويشرق الرجاء في النفوس.

10-إن السياسة –الشجرة الملعونة النكدة – هي وراء تمزيق هذه الأمة، فمن مذاقها وحنظلها أصبنا بكل مكروه وما علينا من أجل تصحيح الخطأ، إلا أن نقوم بعمل مضاد للأول، أي الاتحاد والتضامن والتنافس بالحوار من أجل الأصلح، قال تعالى: ﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾المطففين/**26**.

ولكن كيف يتم هذا التنافس؟

نعتقد لا سبيل لذلك إلا باحترام الضمير العام لكل فريق والتعامل معه.

ما هو هذا الضمير العام؟

يعرف علماء الاجتماع الضمير العام بأنه النظارات التي تضعها الجماعة على أعينها، وهو الشيفرة التي من خلالها تنظر إلى الكون والوجود والعالم والأشياء، فهو بنية معقدة من القيم وعمليات التعيين والاندماج المحمل بمعان ودلالات متنوعة ومختلفة.

وباعتبار هذا الضمير موئلاً لجماعة من التصورات والمفاهيم التي سنعالجها مستقبلاً، فستزيده بمزيد من الأحافير والحفريات المعرفية محاولين الاستزادة من الاقتراب منه وفك مضمونه.

ما هو هذا الضمير العام؟

يقيم المفكر الفرنسي التراتب التالي بين ما هو تمذهب ديني وما هو تعصب سياسي وأيديولوجي، مرتكزاً في ذلك على ما يقدمه له المجتمع الأوروبي، فيقول: (إن فهم ما ينتمي إلى السياسة، يجب التماسه لا في ذات نفسه بل في الأيديولوجيا، وفهم ما ينتمي إلى الأيديولوجيا يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما ينتمي إلى الدين يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في الفيزياء الاجتماعية[1]، العلاقات الاجتماعية بالمعنى الواسع بما في ذلك علاقات القرابة والقبلية).

هذا النوع من التراتب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة إلى التجربة الحضارية العربية الإسلامية، ذلك لأن الأمور تبدو في أحيان كثيرة، قديماً وحديثاً، كما لو أن اجتماعي هو الذي يؤسس السياسي، وأن السياسي هو الذي يؤسس الأيديولوجي، وأن هذا الأخير يؤسس الديني التمذهب. وإذاً، فما هو السطح هنا هو التمذهب الديني، وليس الاختيار السياسي، وبالتالي فاللاشعور عندنا لا يتأسس دائماً على

---

[1] Debray; critique de la raison publique. P48.

الدين كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب "دوبري"، بل إن التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه[1].
هل يصدق الترتيب الذي اقترحه "دوبري"، أم نأخذ بالترتيب الآخر الذي اعتمده المفكر المرحوم الجابري؟؟

لا مجال حالياً في هذا الموضوع ولكننا –ويا للأسف– نستطيع أن نقرر أن عقلنا السياسي لا يشكل مجالاً مستقلاً، وإنما موطن محكوم بعوامل كثيرة اجتماعية ودينية وغيرها، ولن تكون عندنا تلك النهضة المرجوة المنشودة ما لم تؤسس دولة المواطنة القائمة على مجال سياسي مستقل يؤسس بناءه الفكرية لذاته بعيداً عن الدين والاجتماع، وإن كان يستلهم منهما البناءات العليا والإشعاعات الكبرى التي تجعلنا في استمرار لمسيرة الأمة نهجاً لا قواعد تفصيلية. هذا عن مفهوم اللاشعور السياسي الذي يحكم الظاهرة السياسية من الداخل تفكيراً وممارسة. أما عن المرجعية العامة لـ العقل السياسي والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة إلى العقل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي، والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه وتشكل له نوعاً من الموطن داخل النفس الجماعية فهو ما نترجمه هنا بـ المخيال الاجتماعي[2] Imaginaire Social.

---

[1] د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ص14.

[2] كلمة "imaginaire" من الكلمات التي لا نجد لها مقابلاً، مألوف الاستعمال، في اللغة العربية. والكلمة مشتقة من "image" بمعنى صورة: صورة الشيء في المرآة أو في النفس، أي في الخيال، ومن هنا ترجمه الفلاسفة العرب القدماء للاسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتسم فيها صورة الأشياء الحسية والمتخيلة بلفظ المصورة تارة والمخيلة تارة أخرى، وأحياناً يستعملون الاسم اليوناني معرباً هكذا: فنتازيا "phantasia" وبالفرنسية imagination الملكة الذهنية التي بها يستحضر الذهن صور الأشياء. إن مصطلح imaginaire social فيه شيء من معنى الآلة والوسيلة والأداة وشيء من معنى المبالغة "السلطة" كما يتبين ذلك أعلاه: ذلك أن المخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ "المنظار" نرى من خلاله حقيقة الأشياء أي نعطيها معنى "الدكتور الجابري:

أما لفظ imagination خيالي فهو في الأصل لما لا يوجد إلا في المخيلة كالعنقاء والغول والشخصيات الأسطورية.. غير أن هذا الوصف يستعمل أيضاً بمعنى عام كاسم موصوف ويقصد به عالم الخيال، ما تنتجه المخيلة وميدان الخيل، و لهذا يترجم بعض الكتاب العرب المعاصرين مصطلح المتخيل الاجتماعي وهي ترجمة لا تعني بمضمون المفهوم كاملاً. في اللغة العربية كلمات مثل المخالة مصدر خال بمعنى ظن، والمخيل، بتشديد الياء وفتحها، يقال فلان يمشي على المخيل أي ما خليت له، أي من غير يقين، والمخايل جمع مخيلة على وزن كبيرة ومعناها السحابة أو المخيلة بالفتح والضم وكسر الخاء، وهي السحابة إذا رأيتها حسبتها ماطرة. ويستعمل كلمة مخايل في معنى خاص فيقال مخايل السؤدد ومخايل السوء أي ما يتخيله الإنسان بشأنهما هذا، ولم أعثر على كلمة مخيال التي نستعملها هنا – وهي كما هو معلوم صيغة للمبالغة السابقة كمقدام ولاسم الآلة كمفتاح وقد فضلتها على غيرها، وهو مفهوم نستعيره من علم الاجتماع المعاصر، وكما فعلنا بالنسبة إلى مفهوم اللاشعور السياسي سنترك الكلمة لأحد الباحثين المعاصرين يشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية[1].

ينطلق "بيير أنصار" في تعريف المخيال الاجتماعي من تعريف "ماكس فيبر" للفعل الاجتماعي بكونه نشاطاً يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم إزاء بعض، على أساسه، فيقول: والواقع أنه، أي الفعل الاجتماعي، يفترض من أجل إنجازه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية وأن تنتظم التصرفات وتتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد

العقل السياسات العربية، ص15" ونحن نفضل التسميات الآتية: الضمير العام، العقل الجمعي، الوجدان الاجتماعي.

[1] علم العلامات: (السميوطيقا) علم يدرس أنساق العلامات والأدلة والرموز، سواء أكانت طبيعية أم صناعية. وتُعدّ اللسانيات جزءا من السيميائيات التي تدرس العلامات أو الأدلة اللغوية وغير اللغوية.

ضمنية مستضمرة، حسب ما تنتظره كل منها من الأخرى، وبعبارة أخرى فإن الممارسة الاجتماعية، بوصفها تنتظم شتات تصرف الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة، تفترض وجود بنية معقدة من القيم وعمليات التعيين والاندماج المحمل بمعان ودلالات، كما تفترض لغة رمزية شيفرة اجتماعية ومستضمرة، وليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن إرجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيقية والمادية، ذلك لأنه لما يشكل جوهر الممارسة الاجتماعية أنها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتجاوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد واللحظات، ومن هنا فإن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالاً من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة، والمجتمعات الحديثة مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة.

تنتج هذه المخاييل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات، ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها، وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمها[1].

ويقول باحث آخر: (إنه بقيام الجماعات البشرية بإنشاء معان ودلالات مخيالية اجتماعية، تتمكن من إعطاء معنى لكل ما هو موجود، لكل ما يمكن أن يقوم فيها أو يقوم خارجها، وأيضاً فبفضل هذه المعاني والدلالات المخيالية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتدشين العمل التاريخي وتنشيطه، إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية، لرؤية الآخرين له، من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه، فمن خلال هذا الموشور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً، سواء أكان هذا الآخر وحشياً أم متحضراً كافراً أم مؤمناً. وهذه التمثلات والتصورات المخيالية تمارس سلطتها

---

[1] Pierre Ansart: idéologies conflits et pouvoirs "paris; presses universitaires de france، 1977"، p21.

ليس في ميدان التصور وحسب، بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية قائمة تعرف نفسها من خلال المقارنة مع الآخرين)[1].

إذا شئنا الاقتراب من المعنى أكثر، وبصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع منذ الآن في تبيئته عندنا وتوظيفه في موضوعنا، ومن أجل هذا الغرض نقول: (إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصراع الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل "الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين الأيوبي والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر"... إضافة إلى رموز الحاضر المارد العربي والغد المنشود...إلخ).

وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه السلف الصالح خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحربي...إلخ.

لعل القارئ قد تبين معنا الآن بوضوح أن العقل السياسي كممارسة وكأيديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي، وليس في النظام المعرفي، النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي، أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البداهات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد، وهكذا فإذا كان النظام المعرفي كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية[2]، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي

---

[1] Cloude Gillet: "les Lectures: cours social et écriture révèle " studia islamica LXII، MLMLXXXXI، pp 49-50.

[2] د. الجابري: تكوين العقل العربي، ص67.

للأيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية.

إن هذا لا يعني أن هناك انفصالاً بين العقل السياسي والنظام المعرفي، كلا، إن العقل السياسي هو قبل كل شيء عقل، فهو إذاً يرتبط ضرورة بنظام معرفي، ولكن بما أنه سياسي فهو يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادئ ولا بآليات هذا النظام أو ذاك، بل يمارس السياسة في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعاته: يوظف البيان التشبيه والاستعارة والتورية والقياس ويوظف العرفان المماثلة كما يوظف الاستقراء والاستنتاج، وفي الوقت نفسه يعمل بمبدأ لكل مقام مقال، هدفه إقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يزداد هو نفسه قناعة وإيماناً بقضيته، وبكلمة واحدة إن آلية العقل السياسي هي الاعتقاد والاعتقاد يكون بـ القلب كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز ومخاطبة الرأي العام والجمهور أيها الناس، أيها الإخوان، أيها الرفاق، إن منطق الجماعة أو الجمهور لا يتوقف على المعايير المعرفية، فالاعتقاد أو الإيمان ليس درجة من درجات المعرفة، والهذيان ليس خطأ بالحكم، ونحن لا نقرر في أن نؤمن أو لا نؤمن، والمشاكل التي تتعلق بمصداقية أو مشروعية المعتقدات الجماعية هي بكل بساطة لا معنى لها، إن الإيمان صورة قبلية قالب ذهني سابق للتجربة لاجتماعية الإنسان أو للوجود السياسي وليس عليه بوصفه كذلك أن يقدم مبرراته وبواعثه[1].

وعلى ضوء ما تقدم نسجل الملاحظات الآتية:

---

[1] Debray: Critique de la raison politique، p179.

الآثار المترتبة على الإقرار بالضمير العام والاعتراف به

قلنا إن الضمير العام هو بنية معقدة، أو شيفرة تنظر من خلالها الجماعة إلى الكون والوجود والعالم والأنفس والآفاق حسب التعبير القرآني.

وهذه البنية المعقدة تنشأ تاريخياً أي تحتاج إلى معين تاريخي يمكنها من الارتواء والنضوج والتبين والقوام، ثم تأتي بعد ذلك الآثار والنتائج كمحصلة لذلك، وبصورة أوضح يمكن الوقوف من الضمير العام في مرحلة تكونه ومقاومة هذا التكون، أما وقد نشأ الضمير العام، فلا يمكن التعامل معه إلا من خلال آثاره ونتائجه.

هذا وسنسلم بهذا المبدأ متعاملين مع آثاره ونتائجه ومفاعيله من خلال المباهلة وقاعدة اللعان والدفع بالأحسن كما هو موضح في الآتي:

المبدأ وراء قاعدة المباهلة وقاعدة اللعان وقاعدة رد الفعل بالأحسن تطبيق ذلك على مسألة الموقف من الخلاف السني والشيعي

من المعلوم أن القاعدة القانونية لها قوة ملزمة خارجية تفرض فيها الأساس الملزم وتقرر في الآن نفسه الجزاء على مخالفتها.

أما القاعدة الخلقية والقاعدة الدينية، فلا يتوفر فيهما هذا الأساس الملزم، بل قوتها الملزمة داخلية مستمدة من ضمير الإنسان القاعدة الخلقية أو من الغضب الإلهي القاعدة الدينية وذلك نكالاً وجزاء على المخالفة، والقرآن الكريم يتضمن نوعين من القواعد: القواعد القانونية وهي التي يتوفر لها المؤيد أو الجزاء المادي الخارجي، كما في حد السارقة، الذي مؤيده قطع اليد.

أما حيث لا يتوافر للفرد الإثبات القانوني المادي حيال الواقعة، فهل يقف الفرد مكتوف اليدين؟

في هذه الحالة ليس أمامنا إلا القوة الداخلية الضمير – وغضب الله يحركهما الله تعالى جزاء نكالاً على المرتكب.

هذا ما حدث تماماً في مسألة المباهلة، فالرسول ﷺ وقف على المساواة مع المناقشين المسيحيين، ولا يملك إقامة الحجة عليهم، وليس هناك قوة ثالثة تحكم، وليس أمامنا إلا اللجوء إلى الله تعالى أحكم الحاكمين: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فيه من بَعْد مَا جَاءكَ منَ الْعلْم فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنسَاءنَا وَنسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللّه عَلَى الْكَاذبينَ﴾ آل عمران/ **61**.

والأمر نفسه في أمر اللعان، فالزوج والزوجة على قدم المساواة لجهة الدليل القانوني الخارجي، وليس أمامنا حيال ذلك إلا السند الداخلي[1]، وهو قوة الضمير المرتبط بغضب الله، حيث ينبري الطرفان الزوج والزوجة يحلف اليمين محيلين الأمر إلى الله تعالى: ﴿وَالَّذينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدهمْ أَرْبَعُ شَهَادَات باللَّه إنَّهُ لَمنَ الصَّادقينَ﴿6﴾ وَالْخَامسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّه عَلَيْه إن كَانَ منَ الْكَاذبينَ وَيَدْرَأُ﴿7﴾ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَات باللَّه إنَّهُ لَمنَ الْكَاذبينَ﴿8﴾ وَالْخَامسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّه عَلَيْهَا إن كَانَ منَ الصَّادقينَ﴾النور/ **6-9**.

فالمبدأ الذي يكمن وراء المباهلة هو نفسه المبدأ الذي يكمن وراء اللعان، وبالتالي هو نفسه وراء كل حادثة تتماثل مع المثالين السابقين في مسألة قياس صحيح صادق قياس غير فاسد.

وفي مسألة الخلاف السني والشيعي، فنحن أمام فرسي رهان متعادلين وليست القضية في يد أحد إلا الله تعالى، وما علينا إلا أن نحيل الأمر إلى الله تعالى ونبتهل إلى الله أن يمن على الطرفين بالخير ويلهمهما التعاون والخير وسواء السبيل من خلال النقاش وفضيلة الحوار.

---

[1] محمد بن جمال الدين المكي العاملي – الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: الخلدات، بيروت، دار العالم الإسلامي، ب ت منسوخ عن طبعة النجف "1386– 1390" هـ اللعان هو المباهلة المطلقة والتضرع إلى الله، طلب اللعنة على الخصم وهو الطرد والإبعاد عن الخير، وهو المباهلة بين الزوجين في إزالة حد أو نفي ولد بلفظ مخصوص عند الحاكم.

وإذا كنا قد وقفنا عند ظاهرتي المباهلة واللعان، فنعتقد – في الحفر المعرفي العميق لبنية النص القرآني – والمأثور النبوي تعاملا عديداً بل كثيراً مع هذا المبدأ، ولعلنا نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ فصلت/**34**.

فنحن نجد تطبيقاً صريحاً لهذا المبدأ في الآية السابقة، وبيان ذلك أننا حيال قوتين متساويتين متعادلتين: الحسنة والسيئة في الإثبات والحجة وليس أمام الحسنة إلا امتلاك زمام المبادرة والتعامل مع السيئة بتفجير ذلك المخزون الأخلاقي الذي تمتلكه.

والأمر نفسه بالنسبة للخلاف السني الشيعي – وهم طليعة أهل القبلة – منها فرسا رهان متعادلان أخلاقياً وقانونياً ودينياً ولا يملك طرف الحد من قوة الطرف الآخر، ولا من تكونه وضميره العام.

وليس أمامنا إلا الاعتراف بالمتبادل على قاعدة فليتنافس المتنافسون وقاعدة دع الزهور تتفتح ولتتبار وما دام التدابر والتطاحن إلا الشجرة الملعونة النكرة التي تغذي الخلاف وتوقد أواره.

فلنتعامل سوية على ضوء قول الفضل شلق وهو سني على ما أعتقد بأن الفريق الشيعي كاد أن يصبح مذهباً خامساً، كما ولنتعامل مع قول السيد الأمين: السنة والشيعة جدولان يتحدران من نهر واحد. ثم نرتب النتائج على هذا التعاون بالتأكيد على إرجاع الأمور إلى مجاريها على الأقل بالنسبة إلى التعامل الندي السوائي، وإلا فليس أمامنا إلا الانتحار، وهذا ما تبتغيه وتريده أمريكا وإسرائيل.

لقد انتصر في النهاية خط أهل الحديث بالنسبة إلى السنة، وبعد الإصلاحات الجذرية التي أجريت عليه: رد الاعتبار إلى الإمام علي رضي الله عنه الموقف من الخوارج...إلخ.

كما كان الانتصار في الخط الشيعي بالنسبة إلى الإمام "جعفر الصادق" نظراً لاعتداله وعدم اعتماده العنف، ونعتقد أن السبب الرئيسي لدى الفريقين هو أن الشعب المسلم كره وامتعض من دعاوى القوة وهيلمانها، وقد آثر بحسه البعيد السلامة والعيش باطمئنان.

ونعتقد أن هذا هو موقف المسلم العادي لسان حاله يقول: يكفيني ما تلوعت وتحملت من هذا الصراع الزائف القاتل المميت الذي لا ناقة لي فيه ولا جمل، فهلموا نزرع ونحصد ونعمل سوية في الحقل والمصنع والسوق والمكتب والله معنا إذا كنا مع أنفسنا ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ النحل/**118**.

مقدمة

وهنا سنتكلم بصورة عامة على مبدأ فضيلة الحوار، ثم أثني ذلك ببحث خطاب الحوار وأخيراً أعرج على آلية الجدل وموقف القرآن الكريم من هذه الظاهرة الاجتماعية.

1-مبدأ فضيلة الحوار:

يعتبر الحوار تبادلاً للكلام الحر والعمل الحر، فالكلام المتبادل يحمل الصور والأفكار والآراء والأحكام، إذ إن أحد الطرفين يأخذ المبادرة أو يستردها، ولكل من الفريقين القدرة على القول أو النقض[1].

والحوار السقراطي عملية القصد منه اكتشاف الحقيقة عبر التناقضات في حركة تبادلية بين الخاص والعام والمحدود والمجرد، ومهما نسي الحوار منابعه فهو يحتفظ بصفة مميزة، إنه لا يهتم بفردين فقط بل يعتبر دائماً، وقيمة فوق التاريخ هي الحقيقة والعدالة، وعنهما ينجم سلوك أخلاقي، الحقيقة والاستقامة[2].

ويقتضي الحوار أن يكون الاتصال ممكناً، وعندئذ تصبح حيويته مضاعفة، إنه ينطلق من عفوية الفكر ويناقض قوله، إنه يتغذى من معين القيم الذي لا ينضب، إن الحوار لا يختلط بالتطبيق العملي الذي يتوصل أن يجعل من الحقيقة نقيضها ومن الظلم عداوة[3].

وفي الحضارة – كما يقول فرانسوا بيرو – يتطلب:

---

[1] أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت، المؤسسة الأهلية للنشر، ص59.

[2] المرجع السابق، ص59.

[3] المرجع السابق، ص59.

- ✓ القناعة بوجود حقيقة وعدالة والاقتراب منهما.
- ✓ الإحساس بأن البحث واكتشاف الحقيقة يتعلقان بمرورهما عبر عقول متتابعة تعمل بما لديها من ذاتية، على تنقيتها من الأخطاء التي تمتزج بالحقيقة[1].

وأخيراً فالنزعة إلى الحوار تتطلب الاعتقاد بوجود تعادل فكري بين الناس، أي الثقة بالإنسان[2].

الحوار مبدأ عام وأصل في النسيج القرآني

يحتل الحوار رقعة واسعة في النسيج القرآني فهو مبدأ عام وأصل كبير يحكم كافة قواعد وأحكام القرآن، بل نجده على كافة مستويات الحياة: الملائكة، الإنس والجن، حتى مع الشيطان.

قال تعالى مخاطباً الملائكة: ﴿فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ **البقرة/31**.

وذكر القرآن الكريم على لسان إبليس: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ **الأعراف/12**.

ولقد تكلل جمال النص القرآني بقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ **الكهف/29**.

هذا الأدب القرآني أخذ يتعمق في الفكر والحياة الإسلامية، وتأسس في خلد أبي حنيفة 150هـ الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة، وذلك في رسالته العالم والمتعلم[3].

---

[1] أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص59.

[2] المرجع السابق، ص59.

[3] الإمام النعمان بن ثابت **أبو حنيفة**: العالم والمتعلم، القاهرة 1368هـ، نشر الكوثري، ص5.

لقد رأى "أبو حنيفة" فيما يتصل بوظيفة الإسلام في العالم أن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة، ليجمع به الفرقة، وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض..[1].

إن هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد، وكان طبيعياً بعد هذا أن يزيل "أبو حنيفة" كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام بالشرائع الأخرى. يقول "أبو حنيفة"[2]: (إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول ﷺ الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول ﷺ قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة ولذلك قال الله تعالى[3]: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا منكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً﴾ المائدة/**48**، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة أي في الشريعة).

وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين –وهو التوحيد – وأن يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً[4]: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى به نُوحاً وَالَّذي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا به إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فيه﴾ الشورى/**13**.

فالدين لم يبدل ولم يحول والشرائع قد غيرت وبدلت لأنه رُبّ شيء قد كان حلالاً لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين.

لقد رأى "أبو حنيفة" أن الدين واحد –هو التوحيد – والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل، فاختلاف الشرائع جزئي، وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام الذي يريد جمع الناس وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع، أي إمكان وجود شريعة اجتماعية

---

[1] المرجع السابق،، ص9.

[2] المرجع السابق، ص10-11.

[3] المرجع السابق، ص11.

[4] المرجع السابق، ص11- 12.

أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد، بل إن أتباع أبي حنيفة مضوا قدماً في هذا السبيل فقالوا إن أهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط[1]، بل كل من اعتنق ديناً سماوياً مثل التوراة وصحف إبراهيم وشيث وزبور داوود[2]، هذا على الرغم من أن هناك آية في القرآن تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط[3].

هكذا نجد جلياً توسيع رقعة الحوار لتشمل الصابئة، المجوس الزرادشتيين الذين كانت ديانتهم تسود بلاد فارس حتى القارة الهندية، فقد اعتبروا من أهل الكتاب الذين يحلو العيش معهم. وفيما بعد سيكون الأمر نفسه بالنسبة إلى التعايش مع مختلف ديانات ماليزيا وإندونيسيا، بالرغم من كونها وثنية الطابع وليست توحيدية[4].

إذ هذا القبول بالتعددية الدينية الذي يميز الإسلام على امتداد تاريخه وفي معظم المناطق التي صار فيها سائداً هو مده في ضوء الظواهر الحديثة لتقوقع هذا الدين على نفسه الأرجح القول تقوقع المسلمين ولكنه مع ذلك حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها، وهي ما ميزها وبلا شك في الماضي عن المجتمعات المسيحية التي كانت ترفض رفضاً باتاً فكرة التعددية الدينية وكانت تطرد من ديارها غير المسيحيين[5]. وقريب من ذلك تمييز الأنثروبولوجي الفرنسي المرموق "لويس دومون" تمييزاً عميقاً بين حضارات كالمسيحية العربية والهندوسية ميالة لإعطاء موقع أساسي

[1] محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين **الحصكفي** الحنفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، 3/370، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين **الزيلعي**: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، 2/11، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي **ابن النجار** تقي الدين.

[2] سورة الأنعام 156.

[3] منصور بن يونس **البهوتي**: كشاف القناع عن متن الإقناع، 1/704.

[4] د. جورج قرم: المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، بيروت، دار الفارابي، ص290.

[5] المرجع السابق، ص290.

للفرد، وحضارات كالعربية الإسلامية تضع تماسك الجماعة في الصدارة[1]، فتماسك الجماعة بشد جميع مكنوناتها وأعضائها هو الحرز الثمين الذي تسعى إليه حضارتنا على حد الشهادة سالفة الذكر.

هذا التأصيل العميق للمسألة والكشف عن جذورها نجده عند الفيلسوف العربي الفارابي، فهو يقول عن العلاقة بين الملة المسيحية والملة الإسلامية:

1-الدين الإسلامي هو الدين المسيحي، وقد نقل إلى الدين الإسلامي معدلاً.

2-الدين المسيحية هو النواميس النظرية والعملية التي استنبطت من الفلسفة اليونانية النظرية والعملية ليؤدب بها الجمهور.

3-الفلسفة المنقولة إلى الأمة العربية هي الفلسفة اليونانية التي كانت أصلاً للدين المسيحي، وبالتالي فهي أصل للدين الإسلامي نفسه.

4-إن الصراع بين أهل الدين الإسلامي أهل السنة خاصة وبين أهل الفلسفة في الإسلام يمكن حله بتفهمهم جميعاً حقيقة الأمر، وهي أن ما في الدين هو مثالات لما في الفلسفة، ولذلك كفوا عن معاداة الدين كدين، ولكن أهل الدين لم يدركوا بعد هذا الأمر.

6-مهمة الفلاسفة مهمة الفارابي بالذات هي إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يضّاد الفلسفة، وذلك بتفهمهم أن ما في الدين هو مجرد مثالات لما في الفلسفة[2].

ولا عجب فتراثنا الفكري العربي يسعف المناظر[3]، وشاهدنا على ذلك الأسواق التي كانت تقام في الجاهلية عكاظ، محنة، ذو المجاز، ولنذهب بعيداً إلى سفر أيوب – ملتقى الثقافات الشتى – فالأرجح أن تكون بلاد الرافدين هي التي ألهمت

---

[1] Louis Demont Essay Sur 1، individu: ure perspective nthropologique sur 1، ideologie moderne Paris، SEUIL، 1983.

[2] د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث- قراءات معاصرة في تاريخنا الفكري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص121.

[3] دومينيك أورفوا: المفكرون الأحرار في الإسلام، بيروت، دار الساقي، ط1، 2008، ص14.

حوارية أيوب مع أصدقائه وهي التي تشكل خلفية سفر أيوب[1]. يضاف إلى ذلك الحواريات التي كان ينظمها الخلفاء العباسيون.
ولعمري إذا كان الأمر هكذا مع الغير بالمفهوم الموسع لأهل الكتاب، فكم بالأحرى نصرف الأمر إلى أفراد الذات نفسها، أي إلى الحوار مع أهل القبلة.

تمييز الحوار من الجدل

يتميز الحوار من الجدل بأنه برهاني وكده الوصول إلى الحقيقة بروح وثابة حيادية غير سجالية، تبتغي الكدر ووضع المعلومات اللفظية والنقاش الركيك كما كان يفعل السوفسطائيون فيحركون بالبلاغة وزينة اللفظ العواطف وإثارة الأحاسيس.

بهذا المعنى فـ"الجاحظ" – في رسالة الأضداد – كان يذم الشيء ويمدحه، فيفضل الزجاج على الذهب والعكس.
لقد وعى القرآن الكريم هذه الحقيقة فراح يزلزل الجدل ويقيم الحجة على بطلانه وأثره المقيت على الحياة، فهو يطهر الحج من كدر الجدال، يقول تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ البقرة/ **197**.
ويقول: ﴿قَالُواْ يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ هود/ **32**.
وهو يستنكر الجدال مع الذين يختانون أنفسهم: ﴿وَلاَ تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً﴾ النساء/**107**.
ويستمر الإيقاع:

[1] دومينيك أورفوا: المفكرون الأحرار في الإسلام، ص19.

﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ النحل/**111**.

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ المجادلة/**1**.

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ العنكبوت/ **46**.

﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤكُم مَّا نَزَّلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ فَانتَظِرُواْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ﴾ الأعراف/**71**.

﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّى إِذَا جَآؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ الأنعام/**25**.

﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ﴾ الأنفال/**6**.

﴿هَا أَنتُمْ هَـؤُلاء جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَن يُجَادِلُ اللّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ النساء/**109**، به أن من يكون عليهم وكيلاً التسامح ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُواً﴾ الكهف/**56**.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ الحج/**3**.

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ لقمان/ **20**.

﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِن بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ غافر/**5**.

﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ هود/74.

﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ الأنعام/121.

﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ الرعد/13.

﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ غافر/35.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ غافر/55.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ﴾ غافر/69.

﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ﴾ الشورى/35.

الحوار ما بين أسرة أهل الصلاة – أهل القبلة

هذا ونشير استطراداً إلى أنه سبق للجمهورية العربية المتحدة أن امتلكت عنصر المبادأة، ووجهت دعوة من شيخ الأزهر إلى الفريق الشيعي، ونعتقد أن مثل هذا الحوار لم يؤت ثمراته المرجوة بسبب العامل السياسي الذي استطاع أن يهيمن عليه.

ونعتقد أن هذا الحوار يجب أن يستأنف بشكل أكثر جدية ولا ينقطع بسبب الفضيلة التي يحملها والإغناء والتنقية الذي يورثه انتقال الأفكار عبر عدة عقول، إضافة إلى وجود طرف ثالث في الحوار يمثل العدالة والحقيقة، مع الإشارة إلى أن أمتنا العربية ومن ورائها الأمة الإسلامية لا يمكنها دخول عصر الحداثة، فضلاً عن أنه لا يمكنها مواجهة عدوها الصهيوني بالشجاعة الكافية، إلا من خلال صفوف موحدة وقلوب متعانقة.

وفعلاً حدث مثل هذا الحوار مع الإباضية واستطاع أن يزيل تراكمات قوية مترسبة تاريخياً، وبقي الأمر معلقاً فيما يتعلق بالجذعين الكبيرين السنة والشيعة.

وفي الحقيقة لو حللنا أسباب التباعد التاريخية لاستطعنا أن نلمس العصب الأساسي فيه، ألا وهو السياسة، وليس ذلك ببعيد، فأركان الإيمان، الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر، وأركان الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ﷺ، والصلاة، والزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً متوفرة بكاملها لدى الفريقين، والخلافات بالتالي جزئية وبسيطة فيما وراء ركني الإيمان والإسلام.

ولا شك أن الضمير العام بمسمياته المختلفة حس عام، المخيال الاجتماعي، المعتقد العام، الوجدان العام، الروح الكلية... إلخ، لا يناقش بذاته، فأنا مثلاً لا أستطيع أن أواجه الهندوسي بتقديسه البقرة وإن كان بيني وبين نفسي أكون قناعتي في ذلك وتكون بطريقة خاصة تختلف عن قناعاتي وإيماني، وهذا هو منطق العقيدة، فهي دائماً ومطلقاً صحيحة وسليمة تجاه نفسها لا تجاه الآخرين.

فرجل القبيلة في أفريقيا يؤمن بالطوطم الخاص بالقبيلة، وقد اكتسب هذا الإيمان بموجب عقيدته في أفريقيا التي يؤمن بها وهي سليمة في نظره تجاه الغير.

والخلاصة أنا لا أستطيع تفكير الإباضي وإن كان تجاه نفسي أكون رأيي في الإباضية حسب اعتقادي الذي أؤمن به والذي أحتفظه لنفسي، وخير المباهلة أكبر دليل على ذلك، فالرسول الكريم ﷺ في نقاشه مع النصارى لم يقل لهم بأنهم كافرون، وإنما ترك أمر الاحتكام بذلك إلى الله، لذا فأنا شخصياً لا أشجع التسمية التي وسمت المقال العائد لفهمي هويدي[1] بعنوان براءة الإباضية، إذ لا أحد يملك تبرئتها، لا سيما ما يتعلق بالعقيدة التي هي ملك الله تعالى، وبالتالي فنحن في مواجهة الإباضية لا نملك التبرئة، وإنما نملك الجلوس على طاولة مستديرة تعبيراً عن المساواة والندية وفضيلة الحوار، ومن ثم فقد فضلنا التسمية المذكورة أعلاه على التسمية براءة الإباضية التي تسم مقال الزميل الهويدي الذي عهدناه يملك الألفاظ الدقيقة.

[1] كتابه: أزمة الوعي الديني، ص341.

وإذا كان الحوار في مسقط استطاع أن يجذب القلوب ويجعلها تحنو للآخرين، فكم نتمنى أن تتسع الدائرة لتشمل كل أعضاء أهل القبلة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ آل عمران/**64**، وقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/**13**.

تلك الآيتان اللتان تخاطبان أهل الكتاب وحري بالخطاب – ومن باب أولى – أن يتسع لفرقاء أهل القبلة.

هذه الأهمية للحوار بين أهل القبلة – وباعتبار الحوار هو مرور الأفكار عبر عقول متتابعة – يحدونا إلى السؤال عن دور أهمية هذه الظاهرة، وفي ذلك يقول الفقيه الدستوري "أندريه هوريو": (يعتبر الحوار ظاهرياً، وبإيجاز كأنه تبادل الكلام الحر والعمل الحر، فالكلام المتبادل يحمل الصور والأفكار أو الآراء والأحكام، وأحد الطرفين يأخذ المبادرة أو يستردها، ولكل منهما القدرة والإمكانية على القول وعلى النقض).

فالحوار السقراطي عملية القصد منها اكتشاف الحقيقة، عبر التناقضات في حركة تبادلية بين الخاص والعام، المحدد والمجرد، وتتم المحاولات الناشطة، والتي تستعمل النقاش الوجاهي من أجل تكوين مقترحات صحيحة أو آراء قريبة للحقيقة بحضور قاض يحكم على الكاذبين، على شهود الزور. والحوار يحتفظ بصفة مميزة، فهو لا يهتم بفردين فقط، إنه يفترض دائماً حداً ثالثاً، قيمه فوق التاريخ، الحقيقة والعدالة وعنهما ينجم سلوك أخلاقي: الحقيقة والاستقامة.

وبصورة مبدئية، يقضي الحوار أن يكون الاتصال ممكناً، وعندها تصبح حيوية مضاعفة: إنه ينطلق من عفوية الفكر الذي يقول ويناقض قوله، إنه يتغذى من معين القيم الذي لا ينضب، فالحوار لا يختلط أبداً بالتطبيق العملي الذي يتوصل أن يجعل من الحقيقة نقيضها ومن الظلم عدالة. إنه في الحضارة والقناعة بوجود الحقيقة أو العدالة أو على الأقل بإمكان الاقتراب من الحقيقة والعدالة.

والحوار هو الإحساس بأن البحث واكتشاف الحقيقة يتعلقان بصورة رئيسية بنوع من تجربة المقترحات والأفكار الأولى عن طريق مرورها عبر عقول متتابعة تعمل بما لها من ذاتية على تنقيتها كلها أو جزء منها من الأخطاء التي تمتزج بالحقيقة[1].

إذاً، عن طريق الحوار واتباع منهجه وفضيلته ذللنا معضلة كبيرة وتصورات وترسبات متوضعة على العقول والنفوس كانت كامنة ومتوثبة باتجاه الإباضية، فلماذا نكمل الطريق ونتابع الخطوات، مبتدئين بالأقرب ضمن خطة مدروسة ونهج سليم، وهذا ما نضع بعض خطواته وتصوراته.

هذا ونشير استطراداً إلى عمق هذا الحوار في صفوف أمتنا منذ ما قبل الإسلام، وذلك في الأسواق التجارية وأيام الحج خاصة بين الشعراء، وصعوداً في حركة الحوار، ثم التي جرت بين الفرق الإسلامية المختلفة أو بين الإسلام والديانات الأخرى، لا سيما في البلاط الأموي والعباسي وغيره.

هذا ونفتتح البحث بالحوار الذي جرى بين السنة والإباضية، ثم نقفي ذلك بأهمية الحوار مع الحلقة الأهم – حلقة اللباب، الشيعة، على أن نستبق هذين البحثين ببحث الحوارية حركة الاستيعاب في تاريخنا، فكننا نشير استطراداً إلى أن الحوار البرهاني العلمي النقدي الأخلاقي في القرآن هو غير الجدل كما تبين من الآيات الكريمة الآتية.

محصلة الحوار وحركة الاستيعاب والدمج في تاريخنا

ذكرنا سابقاً أن وجهة الجماعة الإسلامية ومما عليها كان نشر روايات الاستيعاب والدمج والشمول والضم على ربوع الأمة.

وقد أدى هذا الوعي الديني إلى منع الانشقاقات الدينية في الإسلام، وقد بدأت هذه الوحدة تتبلور مع بداية المذاهب الأربعة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري،

---

[1] أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1974، ص59.

كرد نهائي وحاسة على الانشقاقات والفرق التي ظهرت في القرن الأول الهجري، والتي أدت إلى حروب أهلية دامية بين العرب أنفسهم[١]. بعد ذلك لم يعد ممكناً حدوث انشقاقات في الإسلام مثل انشقاقي الشيعة والخوارج في القرن الأول الهجري.

لا يعني هذا أنه لن تكون حروب بين المسلمين، لكنه يعني أن الحروب الأهلية عندما تحدث ستكون لها أسباب أو حجج ومبررات أخرى، فقد اكتسب التيار الإسلامي العريض بفضل منهجيته قدرة على الدمج الديني والأيديولوجي وعلى استيعاب مختلف التيارات.

فعندما ينشأ تيار جديد في الإسلام كان يتم استيعابه تدريجياً ومنعه من أن يتحول إلى انشقاق وأحياناً يتم ذلك بعد تبني أفكاره الرئيسية فيكون ذلك بمثابة اعتراف ضمني بهذا التيار، لكنه اعتراف يخضعه لمتطلبات التيار العام أو يحوله إلى فريق هامشي في منطقة معزولة، فالخوارج تحولوا إلى بعض فرق هامشية في مناطق نائية بعد أن تبنى التيار السني العريض فكرتهم حول عصمة الجماعة.

والشيعة كادوا أن يتحولوا إلى مذهب خامس لولا بروز الدولة الصفوية في وقت متأخر نسبياً التي تبنت التشيع في صراعها ضد الدولة العثمانية السنية، بعد أن كانت الصفوية فرقة صوفية سنية، وبعد أن كانت إيران ذات أكثرية سنية، والمعتزلة تم تبني طريقهم في الجدل ثم ذابوا تدريجياً في التيار العريض[٢].

وعندما ظهرت الفرق الصوفية تحولت تدريجياً إلى طرق ذات امتداد شيعي عريض تم تبني أساليبها في العبادة الروحية مما أعطى دفعاً جديداً للإسلام ما كان ممكناً بواسطة تقنيات الفقه وحدها.

---

[1] لأبو الوليد سليمان بن خلف **الباجي**: مقدمة إحكام الفصول في أحكام الأصول، وضع فهارسه عبد المجيد تركي، ص 33، 34، 54.

[2] Venture: introduction to Islamic law، p 176- 199.

وهنالك أمثلة أخرى كثيرة على هذا المنوال، المهم أن قدرة الإسلام الدمجية كانت تعبيراً عن وحدة ثقافية ما كانت ممكنة لولا توحيد الوعي الديني الذي ساهمت فيه مساهمة أساسية المذاهب السنية الكبرى بمنهجيتها الجدلية في البحث واستخراج الأحكام[1].

ولا عجب، فأبرز ما يتميز به الإسلام –كما قلنا سابقاً –التوحيد، فهو دين التوحيد، وهذا ما حدا لوصف الإسلام بأنه يتميز بالتماسك اجتماعي، مقابل ما تتميز به الحضارة الغربية[2].

لقد حمى هذا التماسك الجماعة الإسلامية من الانشقاق، إذا قيس الأمر بالنسبة إلى الغرب، هكذا يعلن الدكتور "هوستن سميث" وجود تسعمائة طائفة بروتستانتية في الولايات المتحدة وحدها [3].

ويبرر الدكتور "هوستن" وجود هذه الطوائف بسبب توفر مناخ الحرية الذي يسمح بفهم الله وإرادته، بأنحاء مختلفة ومتنوعة، ولأن الأمر الخطير يحتاج إلى مخاطرة، فهم يفضلون حريتهم الحذرة، وغير النائية على أمان العقائد والمؤسسات التي تبقى قابلة للخطابة وغير معصومة[4].

هذا، وإذا كنا قد أشرنا إلى الظروف السياسية التي أخصبت الصراع السني الشيعي، فإننا نعرض للتأكيد الكبير الذي أعطاه الفقيه الكبير ابن تيمية الذي وقف مدافعاً عن المماليك، والمعسكر السني، ونشير إلى أنه ظهر في الجانب الشيعي والإيلخائي العلامة الحلي 1250- 1325م الذي كتب بتكليف من الإيلخان

---

[1] الفضل شلق: الجماعة والدولة، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد3، 1989، ص15 وما بعدها.

[2] د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي.

[3] د. هوستن سميث: أديان العالم، تعريب وحواشي سعد رستم، ط3، 2007، دار الجسور الثقافية، حلب، ص459.

[4] المرجع السابق، ص460.

أولجايتو[1] الذي تحول إلى التشيع، رسالة دعائية، تضع التشيع الإمامي في التاريخ والحاضر في موضع المذهب المتفرد الواجب الاتباع[2]، وقد أجاب ابن تيمية[3] على هذا التحدي بكتاب جدلي ضخم، وما كان الجدل مع ابن المطهر الحلي عسيراً من وجهة نظر ابن تيمية.

---

[1] محمد خودابندا أولجايتو(678هـ 1280 م 716 -هـ 1316/م) ثامن ملوك الإلخانية، حكم بين عامي 1304 و1316 م. هو ابن حفيد هولاكو، وابن أرغون، وشقيق وخليفة محمود غازان على عرش الإلخانية. عمدته أمه لدى ولادته مسيحيا باسم نيقولا، تحول إلى الإسلام السني. ثم اعتنق الإسلام الشيعي على يد العالم الشيعي ابن المطهر الحلي المعروف عند الشيعة بـ (العلامة)، حارب المماليك إلا أنه لم يستطع أن يتغلب عليهم. قام بإكمال ببناء مدينة سلطانية التي بدأ أخوه محمود غازان في بنائها واتخذها عاصمة لدولته

[2] تحمل تلك الرسالة الدعائية العنوان: منهاج الكرامة مع معرفة الإمامة "طهران 1296هـ/ 1878م" وقد ترجمت الرسالة إلى الإنجليزية

Translation Funds N.S. Vol XXIX،

أما بالنسبة إلى رد ابن تيمية، فقد اعتمدت في هذه الدراسة على منتقاه أو مختصره الذي صنعه الحافظ الذهبي بعنوان: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال "القاهرة 1334هـ/ 1954م"، وقد ذكر الذهبي نص الحلي وقفاه برد ابن تيمية عليه بنداً بنداً.

وتاريخ تأليف الحلي لرسالته غير معروف، لكن ينبغي أن تكون قد كتبت حوالي تاريخ تحول أولجايتو إلى التشيع عام 1308- 1309م، وبخاصة أن جواب ابن تيمية كتب حوالي العام 1310م، وقارن مناقشة لتاريخ كتابة الرسالة، ورد ابن تيمية عليها في "منهاج السنة النبوية، نشره محمد رشاد سالم، القاهرة 1962/1/15، ويقول الحلي في مطلع منهاج الكرامة إنه ألف الرسالة بناء على طلب من أولجايتو.

وقارن الذهبي: المنتقى، ص17، 19، 25. وللعلامة الحلي كتاب آخر يتضمن جدلاً حاداً مع التيارات الإسلامية الأخرى وبخاصة الحنابلة والأشاعرة، بعنوان: نهج الحق وكشف الصدق، "نشر الشيخ فرج الله الحسيني، بيروت 1982"، يقول المقدم له إنه ألفه بناء على طلب أولجايتو أيضاً، وقدمه إليه مع منهاج الكرامة، أنظر الحق، المقدمة، ص31- 32.

[3] الاسم الكامل لكتاب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، م1-2، القاهرة 1382هـ/ 1962م، وانظر الملاحظة السابقة.

ففي عصر ابن تيمية في القرن الرابع عشر الميلادي، كانت أكثرية المسلمين الساحقة قد صارت سنية[1]، وقد اعتبر ابن تيمية هذا التطور التاريخي تصديقاً لنبوءة النبي محمد ﷺ في الأثر المشهور القائل: تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة[2].

---

[1] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي**: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال وهو مختصر منهاج السنة، القاهرة 1334هـ/ 1954م" ص63- 157، 160-161.

[2] يظهر الحديث عند أحمد بن حنبل في المسند، نشرة بيروت 1966، 2/ 332، ثم عند ابن ماجد في السنن "نشره محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1953" 2/ 1322 رقم 3992.

ويظهر هذا الحديث بتأويل محدد في عنوان كتاب عبد القاهرة البغدادي باسم: "الفرق بين الفرق الناجية منهم". ويعتبر ابن بطة العكبري "997م" الفرقة الناجية أولئك الذين يقومون بالجماعة، ويتبعون السنة "عقيدة ابن بطة، نشره H. Laoust، الص العربي، ص8 والترجمة الفرنسية ص6، الحاشية رقم 2.

ويقول ابن تيمية في مقدمة رسالته "العقيدة الواسطية": "أما بعد فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصور إلى قيام الساعة، أهل السنة والجماعة".

La profession de foi: al-'Aqîda al-Wâsitiyya- Par Chaykh al Islam Ibn Taymiyya Langue... Par Chaykh al Islam Ibn Taymiyya "Paris 1986" , p 38.

وقد ترجمت العقيدة الواسطية أيضاً:

M. Swarts: Assert century "A.H" Sunni creed: The Aqida Wastiyya of ILn Taimiyya: in humaniora Islamic 1, "1973" p 91-131.

لكن في سياق آخر غيرّ جولد تسهير وقد درس الحديث أول ما درس في الاستشراق من جانب السابق الذي عولج فيه فيما بعد، ويمكن النظر إلى ذلك السياق اليوم باعتباره مجانباً للصواب. قارن:

I. Goldsieher: in: Revue de I،histoire des religions 16 "1892"، p 129 FF: Vorlesungen iiber den Islam "Heidellerg 1915" 188 FF; W.M. Watt, W. Montgomery: The Great Community and the Sects, in: Theology and law in Islam "ed. W. M. Watt، Edinburg 1971، p 25- 26.

وفي مذهب أهل السنة والجماعة أن الأمة لا تجتمع على ضلالة[1]، وقد اجتمعت الأمة أو كانت على طريقة أهل السنة[2]، وهذا كله يضع أهل السنة – في نظر "ابن تيمية" – في موقف بالغ القوة والوضوح، لا تمكن مهاجمته. وربما كانت هذه الأسباب كلها والتي أوصلت المغول بإيران إلى مأزق دفعهم نحو التشيع، هي نفسها التي جعلتهم بعد التجربة القصيرة مع التشيع الإمامي، يعمدون إلى الرجوع عن ذلك إلى التمذهب السني من جديد في عهد أبي سعيد[3].

يقول العلامة الحلي إن الإمامية تعتقد أن الله سبحانه وتعالى عدل وحكيم، ولا يفعل قبيحاً، كما أنه لا يخلق الشر، وهو رؤوف بعباده، يريد ما هو الأصلح لهم، والله سبحانه وتعالى بلطف منه لم يقطع وحيه عن عباده بعد وفاة نبيهم بل

وقد حاولت الإمامية فيما بعد أن تؤول هذا الحديث لصالحها، لكنني لا أعرف متى بدأ ذلك، والحلي الذي يعتبر الإمامية الرقة الناجية ينسب القول بذلك لشيخه نصير الدين الطوسي. قارن بابن تيمية: منهاج السنة النبوية، القاهرة 1321هـ، 2/ 99.

[1] قارن الحديث المشهور: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" في الدارمي: السنن، "نشرة القاهرة 1966" 1/ 32، والشافعي: الرسالة "،القاهرة 1939" ص471- 476، وانظر أيضاً:

H. Laoust: Essai sur les doctrines, et dans La profession de foi d Ibn Taimiyya 1939 Kapitel Lidyama.

[2] تظهر الخريطة السكانية لإيران أنه حتى في عصر الإيلخانيين فإن الشيعة كانوا ما يزالون مجموعات صغيرة متناثرة، بينما يشكل السنيون من شافعية وأحناف الكثرة الساحقة بين السكان، قارن:

D. Kraswulsky: Iran dos Reich der Ilkhane TAVO karte BVIII، 15، "wiesladen 1984".

[3] أبو سعيد هو ابن أولجايتو، وخليفته في الدولة إيلخانية. وقد عاد إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وعقد صلحاً مع المماليك في مصر، قارن بابن الدواداري: كنز الدرر، القاهرة، 1960، 9/ 312- 313، وأحمد بن علي **المقريزي**: السلوك لمعرفة دول الملوك، 1/2، ص245- 246.

Kontantamer: Agypten und Syrien der chronik des Mufaddal "freiburg 1973" s. 11- 12.

وتذكر هذه المصادر أن المعاهدة بين المملكتين كانت عام 723هـ/ 1323م، أما المصادر الفارسية التي اطلعت عليها فلا تذكر هذه المعاهدة.

تابع خط النور الهادي للأمة من خلال سلسلة الأئمة المعصومين المتحدرين من فاطمة الزهراء، وعلي ابن أبي طالب، وذلك لكي يحفظ الناس من الشر والضلال، ويملأ العالم بفضله ورحمته ولطفه سبحانه، ورحمته وفعله ما هو الأصلح لعباده، كان وراء النص على تلك السلسلة من الأئمة المعصومية المهديين، ولذا فإن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية[1].

ومن هنا فإن اعتقاد الإمامية هو مذهب المؤمنين المخلصين الواجب الاتباع.

وقد كانت الإجابة على هذه الرؤية في المعسكر السني المملوكي على النحو التالي: (إن القول باستمرار خط النبوة من خلال الأئمة المعصومية غير صحيح[2]، لأنكم أنتم أنفسكم تعترفون بأن أولئك الأئمة عانوا عبر التاريخ الأول من الضعف والاضطهاد والملاحقة بحيث بقوا دونما قوة أو سلطة قادرة على الحكم والتوجيه والهداية[3]، بل إنكم تعترفون بأن الله سبحانه وتعالى لم يهب الأئمة قوة قادرة أو سلطة قاهرة[4]، والهداية والإرشاد مرهونان بالقدرة على ذلك).

---

[1] تروي المصادر الشيعية هذا الحديث عن الإمام جعفر الصادق في كتاب محمد بن يعقوب **الكليني**: روضة الكافي، نشرة النجف، 1385هـ/ 1965- 1966م، ص129، وقد ذكر أهل السنة حديثاً آخر وصححوه رداً على الأثر الشيعي المذكور فيه: "من فارق الجماعة شبراً ومات، مات ميتة جاهلية". قارن بمصنف عبد الرزاق 2/ 379 وأحمد بن حنبل: المسند، 3/ 445.

Henri . Laoust; la profession de foi d ibn Batta Damas 1958" p29.

[2] محمد بن أحمد قايماز شمس الدين **الذهبي**: المنتقى من منهاج الإعتدال في نقض كلام أهل الرفض والإعتزال، ص 32-33، ومحمد بن علي **ابن بابويه الشيخ الصدوق**: الاعتقادات، ترجمة أ.أ فيضي، لندن 1942، والحلي ابن المطهر: الباب الحادي عشر "ترجمة London 1928،miller" ص 62-81، والحلي: كتابه الألفين، "النجف 1969".

AAA Frye: shii legal theories; in; law in the "1969 Middle east ed 116-118 Khadduri 1955" kop 5.

[3] الذهبي: المنتقى، ص 34.

[4] الذهبي: المنتقى، ص58.

هـذا، ونشـير اسـتطراداً إلى أن الحـوار لمـي جـر بـين صـفوف أهـل السـنة والشيعة فحسب، بل كان عريضاً وعميقاً تغلغل في كافة جوانب الأمة.
نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما خلفه لنا تاريخ الفكر الإسلامي من مناظرات بين الرازي المنكر للنبوة وبين أعلام المذهب الإسماعيلي، مما يدل على أن هذا الاتجاه الفكري ينقسم إلى رافدين: عقلاني متشكك وإيماني يتصدى من موقف المعارضة والرفض للمجرى الفكري العام بتياريه: السلفي والتوفيقي[1].

[1] د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1999، ص32.

وسنولي وجهنا في هذا البحث شطرين أو جهتين: نتكلم في الأولى عن ثمرات وقطاف الحوار الذي جرى معا لإباضية والذي أذاب كثيراً من الثلوج المتراكمة وأسفر عن تبييض عقيدة الإباضية تجاه السنة.

وفي كلام لاحق نتكلم عن الحوار الموعود الذي يطل علينا برأسه والذي جري صامتاً وبصورة يومية والذي يجب أن يحسم بما يتوفر له من مقومات النجاح ذلك أن السنة والشيعة هما حلقة اللباب الأهم في هذه الأمة، فهما يشكلان معاً النمط الإسلامي الفكري أي الاتجاه الذهني العام إزاء مختلف فروع الدين والثقافة والحضارة على أرضنا.. فهو ذلك الموقف الفكري المبدئي الشمولي الفاعل في مختلف روافد المعرفة وميادينها المؤثر فيها بطابعه وبوحدة رؤيته، واتساق وتشعب نظرته، بما يجعل منها تياراً ثقافياً موحداً مشترك الخصائص، على تفرعه في حقول المعرفة واختصاصاتها وهو ما يعبر عنه في الإنجليزية[1]:

.The attitude of mind

وسنسمع ونرى مستقبلاً ظهور هذه الرؤية حديثاً على يد شيعة لبنان الذين اعتبروا السنة والشيعة جدولين اشتقا من نهر واحد، أي في النهاية يشكلان معاً النمط الفكري الديني الإسلامي العام.

وقائع الحوار الحديث مع الإباضية

والحوار لا يمكن أن يعطي أكله الثمينة إلا إذا قام على أسس من الصراحة والمساواة والاحترام والتقدير، وهذا قائم في الحوار مع الإباضية.

---

[1] د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص15. وقد بحث في النمط الفكري بشكل عام وأظهر هذا المفهوم.

استطاع مؤتمر الفقه الإسلامي الذي انعقد في سلطنة عمان، أن يطفئ أحداث حريق مذهبي شب في المنطقة، منجزاً بذلك عملاً توحيدياً جليلاً، يرجى له أن يتواصل على مختلف الجهات المهددة بالاشتعال.

فقد حدث أن توجه بعض الشباب السعودي إلى الشيخ "عبد العزيز بن باز" – رئيس هيئة الإفتاء بالمملكة العربية السعودية السابق – وسألوه قائلين: (وفد علينا أتباع المذهب الإباضي، فهل تجوز الصلاة وراءهم؟ رد الشيخ ابن باز بالسلب، وأفتى بأن الإباضية فرقة ضالة، ولا تجوز الصلاة وراء أتباعها)، قالها الشيخ في كلمات معدودة، كان لها وقع الصاعقة على رؤوس تجمعات الإباضية في زماننا، الذين يتوزعون بين بعض دول شمال أفريقيا وسلطنة عمان، إذا نكأت الفتوى جراحاً قديمة، وأثارت لغطاً عفا عليه الزمن، وفتحت ملفاً حسبنا أنه انغلق.

وإزاء ذلك، فقد تعين على الإباضية أن يجندوا سعيهم التاريخي، ويرفعوا أصواتهم التي بحت، وهم يحاولون إثبات براءتهم من تهمة الغلو والتكفير ومن وصمة الضلال التي تلاحقهم منذ أكثر من ألف عام، والتي كلما ردوها، وظنوا أنهم دحضوها، ظهر بين المسلمين من يعود للترويج لها، وتجريح سمعتهم بها، الأمر الذي يعود بالمشكلة إلى نقطة الصفر.

وحسب الروايات التي تتردد في الكواليس، فقد سافر مفتى السلطنة "الشيخ أحمد الخليلي" إلى السعودية لتدارك الموقف، في مهمة يبدو أنها لم تنجح، وبالمقابل فإن مبعوثاً رسمياً زار السلطنة في محاولة لتطويق المشكلة، وللإيحاء بأن الخلاف المذهبي، إن تفجر بين رموزه، فينبغي ألا تكون له تأثيرات سلبية على العلاقات بين البلدين، وإن رأي أهل المذهب ليس هو بالضرورة ولا هو دائماً رأي السلطة في المملكة.

في مثل تلك الظروف برزت فكرة الدعوة إلى عقد مؤتمر في مسقط لحسم المشكلة، وإعلان براءة الإباضية مما ترمى به، وفضل أهل النظر أن يكون عنوان المؤتمر هو الفقه الإسلامي على إطلاقه، وأن يكون الفقه الإباضي أحد محاوره الأساسية، بحيث تتم مناقشة الموضوع، وتعلن البراءة من جانب فقهاء الأمة،

بصورة طبيعية وغير مباشرة، فيطفأ الحريق في هدوء، ويرد الاعتبار وتهدأ النفوس الغاضبة والقلوب الجريحة، بين عامة الإباضية وخاصتهم.

أكثر الذين دعوا للمشاركة في المؤتمر لم يكونوا على علم بتلك الخلفية، ولكن قائمة المدعوين كانت توحي بأن هناك نوعاً من الاستنفار الفقهي، لمواجهة أمر طارئ له أهميته، فقد كان في المقدمة كل رموز الأزهر، شيخه ووكيله ورئيس جامعته، وأمين مجمع البحوث الإسلامية، ومفتي مصر، واثنان من وزراء الأوقاف السابقين، غير نفر من أساتذة الشريعة والأصول.

من ناحية أخرى، فقد شارك من السعودية رئيس مجمع الفقه الإسلامي، ومن الأردن وزير الأوقاف والشباب وله مؤلف عن الإباضية إضافة إلى المفتي وعميد كلية الشريعة، وشيخ فقهاء الشام المعاصرين، "الشيخ مصطفى الزرقا"، وكان من بين المشاركين أيضاً مفتي سورية وممثلو كليات الشريعة في مختلف الجامعات الخليجية، وعدد من فقهاء الإباضية من تونس والجزائر، غير فقهاء المذهب في عمان بطبيعة الحال.

ورغم أن البحوث المتعلقة بالمذهب الإباضي لم تتجاوز خمسة من بين 14 بحثاً عرضت في المؤتمر، إلا أن محاور البحث الأخرى كانت متصلة بالموضوع بصورة غير مباشرة، إذ إنها ركزت على وحدة الأمة الإسلامية، ومرونة الفقه الإسلامي، ومحاولات الاجتهاد عند فقهاء المسلمين. وكأن الرسالة التي أريد لهذه الأبحاث أن تبلغها للكافة هي: أن وحدة الأمة الإسلامية أمر لا ينبغي التفريط فيه، وأن الإسلام يحتمل كل اجتهاد لا يخل بأصوله، فارفعوا أيديكم عن الإباضية، ودعوا مذاهب المسلمين تتعايش ولا تتنازع، ورغم أن موضوع المؤتمر هو الفقه الإسلامي، إلا أن الشعارات التي رفعت والآيات التي قرئت، واللافتات التي وزعت في العاصمة كانت تركز على أمر واحد هو: وحدة المسلمين والدعوة إلى نبذ الفرقة بين أهل الملة.

وهذه المعاني ذاتها سجلها منظمو المؤتمر، في الكراس الذي وزع على الجميع، وتضمن عناوين البحوث وبرنامج العمل. ففي المقدمة أشير إلى أن للندوة أهدافاً ستة بينها: تعرف علماء المسلمين، والسعي لتحقيق الوحدة الإسلامية، والالتقاء

تحت مظلة الإسلام التي تحمي سائر الاجتهادات، ورأب الصدع ومحاولة القضاء على ما يدعو إلى الفرقة.

ويوم افتتاح المؤتمر – التاسع من أبريل – خرجت صحيفة عمان اليومية الرئيسية بمقال افتتاحي لأحد مشاهير الكتاب العمانيين "حمود بن سالم السيابي" تحت عنوان ((متى يكون في اختلاف العلماء رحمة))؟ وفيه دعا إلى ضرورة تنقية الفقه الإسلامي من الشوائب التي أفرزتها بعض التأويلات الخاطئة وفهم أنه يعني بهذه الإشارة مختلف الاتهامات التي رددتها كتب التراث حول سلامة عقائد الإباضية.

وفي موضع آخر من المقال، أخذ الكاتب على بعض الفقهاء تورطهم في التسابق والتنافس لاستعراض مناقب مذهبهم، وتكفير مخالفيهم، مهما كانت شمس الحق في سيماهم التي على وجوههم، ولم يكن هؤلاء الأخيرون سوى أتباع المذهب الإباضي، الذين لاحقتهم الاتهامات، وأفتى الشيخ ابن باز ببطلان الصلاة وراءهم. وأياً كان الأسلوب التي اتبع في إخراج الموضوع، فإن مختلف الشواهد كانت تدل على أن أساس المؤتمر ومرماه هو: تبرئة ساحة الإباضية ورد الاعتبار لهم، وهو هدف مشروع، وبلوغه مطلب من قبل كل الداعين إلى وحدة المسلمين، ولم شمل شراذمهم المبعثرة، خصوصاً في زماننا الذين يخطط فيه لمستقبل العالم الإسلامي على أساس تفتيته وتقطيع أوصاله، وتفجير الصراعات المذهبية بين أهله، وما مثل لبنان منا ببعيد[1].

وحتى لا نظلم الشيخ ابن باز، فإن الإنصاف يقتضينا أن نقر بأن الرجل لم يبتدع ما قاله ولم يختلقه، وإنما كان في حكمة مستنداً إلى ما ذكرته كتب السلف حسبما ذكرنا تواً، وفي مقدمة تلك الكتب ((مقالات الإسلاميين للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والفصل في الملل والنحل لابن حزم، والملل والنحل للشهرستاني)).

---

[1] نعود لنؤكد موضوع التبرئة مذكرين بحادثة المباهلة والتي جرت بين الرسول ﷺ وبعض المسيحيين وإحالة الرسول ﷺ الأمر إلى الله.

وكتاب "الأشعري" صدر في الربع الأول من القرن الرابع الهجري، أي أن عمره يتجاوز ألف عام، وفيه عديد من الإشارات إلى ضلال الإباضية، وانتسابهم إلى الخوارج، واتهامهم لمخالفيهم بالكفر دون الشرك، وعنه نقل أكثر لاحقيه ممن كتبوا عن الإباضية، ولم يتح لهم أن يطلعوا على مؤلفات أصحاب المذهب، ليتحققوا من مدى صحة تلك المقالات.

و في سنة 1976 صدر في مصر كتاب لأحد فقهاء الإباضية، هو الشيخ "علي يحيى معمر"، عنوانه الإباضية بين الفرق الإسلامية وفيه جمع كل مقولات السلف والخلف، وكافة الاتهامات التي وجهت إلى المذهب ودعاته، وفندها جميعاً، وهو يتولى الرد عليها، وقد هدم مقولات الأشعري، مثبتاً أن فرق الإباضية التي أشار إليها وأسماء الفقهاء الذين ذكرهم، لا وجود لهم على الإطلاق، لا في تاريخ الإباضية أو مصنفاتهم، وانتهى إلى أن الأشعري لا يعرف عن الإباضية شيئاً، وأن أكثر ما كتبه لا علاقة لهم به، ولا علاقة له بهم.

وذهب المؤلف إلى أن الإباضية ليسوا من الخوارج، غلاتهم أو معتدليهم، وكونهم رفضوا أن يظل الحكم حكراً على قريش، واعتبروا التحكيم بين علي ومعاوية خطأ ما كان له أن يقع، فإن ذلك لا يصنفهم ضمن الخوارج، فالإباضية – بنص عبارته – لا يريدون أن ينتسبوا إلى الخوارج، ولا يحسبون أنفسهم كذلك، ولا يعتزون بالخارجية، لسبب بسيط هو: أنهم لا يحكمون على غيرهم من المسلمين بأحكام المشركين، ولا ينفذون فيهم تلك الأحكام ص417[1].

استشهد الشيخ عمر بما كتبه الدكتور "مصطفى الشكعة"، صاحب كتاب ((إسلام بلا مذاهب)) عندما قال إن الإباضية رموا بتهمة الخوارج لأنهم رفضوا القرشية،

[1] يرجى الرجوع إلى بحث نظرية الإمامة لدى الخوارج من عمان في كتاب التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين الدكتور فاروق عمر، مؤسسة المطبوعات "العربية، بيروت، ط1، 1998، ص23"، وهو يشير إلى أن المذهب الإباضي أظهر مرونة واعتدالاً ونظرة توفيقية بحيث يتلاءم مع الظروف السياسية والاجتماعية في عمان، وفي ذلك يكمن سر نجاح الإباضية واستمرارها لأكثر من اثني عشر قرناً من الزمان.

أي التزام كون الإمام من القرشيين، وأضاف إن التقاءهم مع الخوارج في هذا الموقف، إضافة إلى تخطئتهم للتحكيم بين علي ومعاوية، هو الذي فتح عليهم باب الاتهامات التي لاحقتهم منذ العصر الأموي، وحتى العصر الحديث.

لقد اتهمهم الأمويون بأنهم خوارج بسبب موقفهم من الإمامة القرشية، ولاحقوهم بتلك التهمة، ثم جاء أعوانها فاخترعوا للإباضية عقائد وشنائع بثوها عنها، فانتشرت بين الناس، وقامت حائلاً دون أن يفهم بعضهم البعض، واحتفى في زحمة النقاش السبب الرئيسي للموضوع، وطغت تلك وراجت، حتى تناولتها الأقلام بالإثبات والترسيخ ص159.

ومما استشهد به الشيخ معمر أيضاً، وهو يبرئ الإباضية من الانتساب إلى الخوارج، ما كتبه الأديب "عز الدين التنوخي"، عضو المجمع العربي بدمشق: (أن من دلائل جهالتنا بعمان وأهلها، أن السواد الأعظم من العرب والمسلمين يظنون من غلاة الخوارج مع أن إطلاق لفظة الخوارج على الإباضية عند واحد من فقهائهم – وهو "أبو اسحاق اطفيش" – يعد من قبيل الدعايات الفاجرة التي نشأت عن التعصب السياسي أولاً، ثم عن التعصب المذهبي ثانياً، لما ظهر غلاة الخوارج)/ص133.

لقد أصر الشيخ معمر على أن الإباضية من أهل السنة وليسوا من الخوارج، وإلى هذا يذهب أكثر فقهاء الإباضية المحدثين، إلا أن الاتجاه الغالب بين الباحثين المعاصرين يصنفهم باعتبارهم من معتدلي الخوارج، بهذا يقول الشيخ "محمد أبو زهرة" في كتابه عن المذاهب الإسلامية، والدكتور "عوض خليفات" أستاذ التاريخ بالجامعة الأردنية، في مؤلفه نشأة الحركة الإباضية.

ومن الطريف هنا أني وجدت أحد الباحثين يضع الإباضية في تصنيف ثالث، بعيداً عن السنة وعن الخوارج، فيعتبرهم من فرق الشيعة، رغم إشادته! إلى أنهم ينتسبون إلى "عبد الله بن إباض"، الذي وصفه بأنه من زعماء الخوارج، والباحث هو الدكتور "السيد المطري"، الأستاذ بجامعة الملك عبد العزيز، وعنوان كتابه الذي حمل اسم لجنة البحث العلمي بالجامعة هو دراسات في سكان العالم الإسلامي،

وقد أحالنا الباحث في صدد هذه المعلومة إلى كتاب البلدان الإسلامية الذي صدر في السعودية أيضاً سنة 1979 لثلاثة من كبار الأساتذة المهتمين بالدراسات السكانية في العالم الإسلامي[1].

هذا التفاوت في تصنيف الإباضية يعكس جانباً من الالتباس الذي أحاط بمذهبهم وأهله طوال القرون التي انقضت من التاريخ الإسلامي، وكان سبباً في حيرة بعض الباحثين وتخبطهم، فهم خرجوا فعلاً على الإمام عليّ ومعاوية بن أبي سفيان، ولكنهم يبرؤون من الخوارج، والتقاؤهم مع الخوارج في الموقف السياسي، لم يؤثر على التقائهم مع أهل السنة في الموقف الفكري أو الفقهي.

وهم ينسبون إلى "عبد الله بن إباض"، بينما المؤسس الحقيقي لمذهبهم هو الإمام "جابر بن زيد"، وهم دائماً كانوا جزءاً من جغرافية الواقع الإسلامي، لكنهم أسقطوا من الحسبان عندما كتب التاريخ الإسلامي، وعلى كثرة وفخامة مصنفاتهم الفقهية فإنها لم تر النور إلا منذ سنوات قليلة، عندما أنشأت سلطنة عمان وزارة للتراث القومي، نهضت بتلك المهمة.

لقد لاحقهم الأمويون عملياً وأدبياً، منذ وقفوا في صف المعارضة لهم، كما ذكر الدكتور الشكعة بحق، وعندما برز "عبد الله بن إباض"، متحدثاً باسمهم ومناظراً لمخالفيهم، فإنهم أرادوا به ستر قيادتهم الفكرية الحقيقية، المتمثلة في الإمام "جابر بن زيد" ولد حوالي سنة 20 للهجرة، وعاش حتى نهاية القرن الأول وهو يعد من التابعين المرموقين، العارفين بكتاب الله، وباعه لا ينكر في رواية الحديث، وفي الفتوى، التي كان يباشرها مع الحسن البصري، في البصرة وفي غيرها.

وبسبب من تلك الملاحقة، فإن الإباضية اتجهوا إلى مناطق الأطراف، ليأمنوا من بطش الحكام والولاة، فنزح بعضهم إلى ما وراء جبل عمان، في ركن قَصي من الجزيرة العربية، وهناك أقاموا دولتهم سنة 132هـ التي ما زالت قائمة إلى الآن، وانطلق آخرون منهم إلى الشمال الأفريقي والأندلس، فأقاموا دولة في ليبيا سنة

---

[1] فهمي الهويدي: المرجع السابق، ص345.

140 هـ استمرت ثلاثة أشهر، انسحبوا بعدها إلى منطقة جبل نفوسة في أقصى الجنوب، وكذلك فعلوا في الجزائر، أقاموا دولة استمرت ثلاثين عاماً 160-190 هـ ثم نزحوا إلى وادي ميزاب، واستقروا هناك ولا يزالون.

وفي تونس تمركزوا في جزيرة جربة حتى الآن، وفي الأندلس اعتصموا بجزيرتي ميورقة ومينورقة، ثم غادروها إلى الشمال الأفريقي، بعدما سقطت دولة المسلمين. ومن الإباضية جماعة استقرت في واحة سيوة بصحراء مصر، وتعد دار المسلمين المصرية مصدراً هاماً لمخطوطاتهم، وفقيههم "أبو اسحاق اطفيش"، الذي أشرنا إليه، كان أحد موظفي الدار، وإن صرف كل جهده لتحقيق تلك المخطوطات ودراستها.

بهذا الاحتماء بالمناطق النائية، غدت تجمعات الإباضية بعيدة عن الأنظار وغائبة عن المعترك السياسي والفكري الذي ارتبط بمقر الخلافة في المشرق العربي، مما ساهم في التجهيل بهم، فضلاً عن الترويج لمختلف الاتهامات التي ألصقت بهم، وفي مقدمتها نسبتهم إلى الخوارج وإضافتهم إلى من ضل في فرق المسلمين.

ورغم أن عدد الإباضية الآن قد لا يتجاوز مليونين من الأشخاص، إلا أن الحركة الإباضية كان لها حضورها في التاريخ الإسلامي، الذي لم يظهر بحجمه في مختلف كتب التراث، وما ظهر منها إما جاء مشوهاً، أو مبتسراً للغاية، والشكوى من ندرة المعلومات في هذا الصدد، سجلها أساتذة التاريخ الذين تناولوا الحركة الإباضية، وفي مقدمتهم "الدكتور سعيد عاشور، والدكتور عوض خليفات".

فموسوعات التاريخ الإسلامي لا تمر على عمان وأهلها الإباضية، إلا مروراً سريعاً وخاطفاً، ودورهم في الأندلس غير مذكور على الإطلاق، وعلماء الإباضية لا يشار إليهم في كتب الطبقات، وأشهر تلك الكتب طبقات ابن سعد لم يذكر سوى الإمام جابر بن زيد في عرض مقتضب، وقد لفت ذلك نظر بعض الباحثين العمانيين، فقرر مؤلف كتاب عمان.. تاريخ يتكلم أن "ابن سعد" أشار إلى الإمام ابن زيد رغم أنفه.

حسناً فعل مؤتمر مسقط، عندما ركز على فقه الإباضية، ولم يخف في أمر تصنيفهم أو ما نسب عليهم من اتهامات في الموقف أو في العقيدة، فتحديد طبيعة الفقه ومصادره وركائزه كفيل بحسم كل ما ينبني بعد ذلك من استنتاجات أو تأويلات، إذ الخوض في التاريخ لا طائل من ورائه، والجدل حول رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، الذي يقول الإباضية باستحالته، بينما يقرر آخرون وقوعه، ويرون المخالفة فيه من قبيل الاجتهاد في شأن العقيدة التي يستدل به على الضلال، هذا الجدل يظل من قبيل الثرثرة في شأن عالم الغيب، التي تضر ولا تفيد، فقد أصبح الحوار حول منابع أصول الفقه الإباضي هو الاختبار، أو الاختبار الصحيح.

من هذه الزاوية نلفت أنظارنا في الأبحاث المقدمة، العناصر والإشارات التالية: في بحث الدكتور "يحيى محمد بكوش" من الجزائر حول مدرسة "جابر بن زيد"، وأثرها في الفقه الإسلامي مسح للظروف التي نشأ فيها ذلك الفقه، من حيث الزمان والمكان، ذلك أن بيئة العراق، التي ظهر فيها الفكر الإباضي، تعرف تاريخياً بأنها مدرسة الرأي والاجتهاد والاستنباط في الفقه الإسلامي، التي أفرزت عديداً من الأئمة الذين كانوا من كبار التابعين: جابر بن زيد في المقدمة من هؤلاء، ومعه الحسن البصري، وعلقمة بن قيس، وإبراهيم النخعي.

في الوقت ذاته، فقد كان لأعلام هذه المدرسة نصيبهم الوافر من علوم الحديث، وثبت أن "جابر بن زيد" كان كثير الترحال إلى الحجاز، ولزم عبد الله بن عباس، حتى عرف أحدهما بالآخر، وقد اعتبر جابر بن زيد أحد أئمة السنة في البصرة، حتى وثقة جميع نقاد الحديث، وأجمعوا على عدالته وضبطه، بل اعتبر من رجال أصح الأسانيد، وقد استفتى عبد الله بن عباس مرة في أمر فقال: (عجباً لأهل العراق، كيف يحتاجون إلينا وعندهم جابر بن زيد، لو قصدوا نحوه لوسعهم علمه).

الخلاصة أن ابن زيد، مؤسس المذهب، نشأ في عصر كبار التابعين، الذين تحرروا من التقاليد ومن التعصب، ولم يكن يلزمهم سوى القيود الشرعية المتفق عليها بين

أهل الثقة والورع، وكان هذا العصر هو حلقة الوصل بين عصر النبوة والصحابة، وعصر تكوين المذاهب الفقهية التي ظهرت فيما بعد.

فمدرسة "جابر بن زيد" هي التي أفرزت الفقه الإباضي، الذي انتشر مبكراً في عمان والمغرب وحضرموت، ومدرسة "إبراهيم النخعي" هي التي خرجت الإمام "أبو حنيفة" ومذهبه الذي انتشر من الكوفة إلى أرجاء العالم الإسلامي، وفكر "سعيد المسيب" هو الذي تطور وتأصل من بعد على يد "الإمام مالك بن أنس" ومذهبه المعروف... وهكذا.

مقدمة

في نظرنا يجب حسم هذا الخلاف ووضع حد له، وذلك بالإعراض عن مناقشة المذهب سنياً كان أم شيعياً أم سواهما، والتعايش والحوار والبحث عن حلول للمسائل الراهنة التي تحيق بهذه الأمة واجتراح الحلول لها من وحي جوهر كل مذهب وما به من خصائص وسمات وحلول قويمة، وفي النهاية يجب أن نستشرف دولة المواطنة ومجتمع المواطن دون حدود أو قيود.

وكما أن أهل السنة أجروا تعديلات كثيرة في صفوفهم وأفكارهم بما يتلاءم ذلك مع منطق الاستيعاب، والأمر نفسه بالنسبة إلى الشيعة، وما قام به خصيصاً الإمام "جعفر الصادق"، كذلك في راهنيتنا فيجب استيحاء المبادئ وراء الإصلاحيين سالفي الذكر وتطبيقها كمبادئ مع مراعاة حدود الحاضر وظروفه.

ذلك أن هذا المذهب أو ذاك الموشور الديني قد اكتمل ولا مجال للبحث عن تكونه، ولا فائدة ترجى من ذلك، بل العبرة أصبحت في التعامل مع هذا الموشور المتكون والوقوف معه جنباً إلى جنب ولا سيما أنه لا خلاف في جوهر العقيدة، والفرصة الوحيدة هي الاعتراف والعمل سوية وتعزيز الأرض المشتركة، وهي بالأصل صلبة وقوية.

وفي الصفحات المقبلة سنتحدث عن معنى الشيعة وخصائصها والأمر نفسه بالنسبة إلى السنة، أي نقوم بتجلية الصورة للمذهب، هذا وسنمضي نحفر ونعالج عدة مواضيع مثل المسائل الخلافية بين السنة والشيعة، ومثل معنى التشيع وغير ذلك من الأمور.

المسائل الخلافية بين السنة والشيعة

أطلقنا على هذه المسائل القائمة تسمية مسائل لا مشاكل لأنه من المفروض ألا تقوم مثل هذه المسائل لأن هذه التناقضات بسيطة وليست عويصة تصل إلى درجة الإخلال بركن من الأركان.

وبيان ذلك أن الخلل قد يحيق بشيء جوهري فيعدمه، فيسمى آنئذ ركناً، وقد يقتصر هذا الخلل على أمر بسيط ثانوي فيسمى شرطاً. فلو أخذنا مثلاً شيئاً أساسياً وهو الإيمان، ودققنا في مقوماته لرأيناه متوفراً بمعانيه عند الشيعي كما هي عند السني، ولو أخذنا ثانية الإسلام لرأينا هذا المقوم متوفر لدى الشيعة الذين يضعون شرط الوصاية.

والملاحظ أننا لسنا إزاء فقدان ركن في الإسلام، وإنما إزاء إضافة الوصاية، فنحن لسنا حيال نقض، وإنما إضافة.

والخلاصة فأركان الإيمان: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله متوفرة هنا وهناك، والأمر نفسه بالنسبة لركن الإيمان.

ولنستمع إلى تجربة الأخ المفكر "فهمي هويدي" يقول:

(فوجئ صاحبنا بأن بعض أهالي المشرق يحسبون أن للشيعة أذناباً مثل أذناب البهائم، وأن لهم أرواحاً تتقمص بعض الحيوانات، وأنهم لا يعرفون الأكل كما يأكل بقية الخلق..

لم يستغرب الرجل ما سمعه، لأنه كان قد اكتشف أن في موطنه العراق، من يتناقل أساطير وحكايات مماثلة عن الشيعة، تصورهم على صورة الكائنات الغريبة، التي تختلف عن بقية المخلوقات في الأوصاف والعادات والمصير بعد الموت).

عندما قرأت هذا الكلام في مستهل كتاب أصل الشيعة وأصولها للعلامة "الحسين آل كاشف الغطاء"، لم أدهش كثيراً، فرغم أن تلك الانطباعات عمرها نصف قرن تقريباً، إلا أن آثارها ما زالت قائمة بيننا إلى الآن.

الموقف أعني لا التفاصيل، موقف اللا معرفة والتوجس، الذي يفتح الباب لاحتمالات التشويه والتجريح، وما ينشأ عنها من مفاصلة ومقاطعة، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى الطعن في معتقدات مائة مليون مسلم، ومحاولة إخراجهم من ملة الإسلام، وإلغائهم من خرائط المسلمين، هكذا ببساطة مذهلة![1].

وكل من قدر له أن يطوف في أرجاء العالم العربي، لا بد له أن يصادف بعضاً من آثار موقف اللا معرفة والتوجس من جانب أهل السنة تجاه الشيعة، حتى إنني سمعت من ينتسب إلى العلم في دولة عربية شقيقة يصنف عقائد الشيعة ليس فقط باعتبارها خروجاً عن الإسلام، ولكن بحسبانها شيئاً أدنى من عقائد أهل الكتاب والصابئة والمجوس والوثنيين! وما زلت أذكر تجربة مررت بها في إحدى دول الخليج، عندما خرجت أبحث عن مسجد لصلاة الجمعة، وسألت صبياً، فإذا به يشير في اتجاهين قائلاً: (إن هذا مسجد المسلمين، وذاك مسجد الشيعة).

ولماذا نذهب بعيداً، فبين أيدينا ما زالت كتابات الأسابيع الأخيرة التي أعقبت الحوادث الدامية التي شهدها الحرم المكي، وقد اتجهت دون مبرر إلى فتح ملف الشيعة والسنة، وتورطت في تجريم عقائدهم، حتى ذهبت بعيداً في التسفيه والتشويه والإدانة، ولا بد أن تؤرق الضمير المسلم وتثير دهشته، خصوصاً وأن الأصابع كانت تشير إلى النظام السياسي الإيراني، وليس إلى مذهب الشيعة الإمامية، وكان مما أثار الدهشة أيضاً أن تنشر هذه الكتابات في مصر، ذات الدور الرائد في التقريب بين المذاهب، والتي لم تصب بأية حساسية تجاه الشيعة، وقد درج المؤرخون على وصف المصريين بأن لهم هوى مع آل البيت[2].
ولا أعرف كيف يتسنى للمرء أن يخوض في هذه الأمور مصححاً وموضحاً – في حدود تحصيله المتواضع – دون أن يتعرض للاتهام والغمز واللمز، أي دون أن

---

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص280.

[2] المرجع السابق، ص281.

يحمل دفاعه عن الشيعة بحسبانه دفاعاً عن النظام الإيراني، وهو أمر لم يخطر لي على بال، إذ تعنيني هنا الجوانب العلمية والتاريخية، وقضية وحدة الصف الإسلامي، أكثر مما تعنيني الصراعات والحسابات السياسية.

ولا أعرف كيف يمكن أن نكبح جماح عواطفنا وانفعالاتنا، بحيث نفرق بين ممارسات النظام السياسي الإيراني، وبين تعاليم المذهب الشيعي، وننتبه إلى أن محيط الشيعة يتجاوز حدود إيران ذاتها، التي تضم نصف أتباع المذهب فقط، وبحيث لا يتحول الغضب مما جرى في مكة، إلى نار تحرق ما بين السنة والشيعة من جسور، وحمم تصب فوق رؤوس الشيعة حيثما وجدوا، وبعض ملايينهم عرب يعيشون بيننا، والبعض الآخر موزع بين الهند وباكستان وأفغانستان وتركيا، وأذربيجان السوفييتية.

ولا أعرف كيف نتخاصم بحكمة وشرف، بحيث تظل هناك ضوابط للغضب، وحدود للتراشق وعمليات القصف الإعلامي والفكري، أي بحيث تظل هناك حرمات بمنأى من التعدي والانتهاك، ومساحات محايدة آمنة من العدوان والإغارة، وأمور العقائد هي ما أعنيه هنا، خاصة إذا كان أصحاب هذه العقائد مسلمين مثلنا، مؤمنين بالله ورسوله[1].

ولا أعرف متى يحين الأوان كي نحفظ الحوار في أي قضية شروطه، من حيث تحديد هدفه وأهلية أطرافه وملاءمة منبره، إضافة إلى منهجنه وأدبه، فقد بدا في بعض الكتابات أن الهدف المطلوب هو تخلي الشيعة عن عقائدهم، بينما تبين أن أكثر المشاركين في الحوار على غير إلمام كاف بالقضية التي يترافعون ضدها، مما أوقعهم في أخطاء ومغالطات ليس لصاحب قلم أو دعوة أن يتورط فيها.

أيضاً فلست أعرف متى ننتبه إلى مخاطر المسالك التي ننقاد إليها أثناء الحوار، والمصب الذي ينتهي إليه مجراه، وفي قضيتنا هذه فإن الحوار يصب — بغير انقطاع — في اتجاه تفتيت وحدة المسلمين وشق صفوفهم، وتعميق الخلافات بينهم، وإحياء

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص282.

الضغائن القديمة وإذكائها، وقد كان مدهشاً أن يقدم بعضهم لكتاباتهم قائلين إنهم أحرص ما يكونون على وحدة الأمة الإسلامية، وأنهم ليسوا ضد الشيعة كمذهب واعتقاد، لكنهم بعد أسطر قليلة يتحولون عن مواقفهم المسبقة، ويصبون نيران مدفعيتهم الثقيلة وقنابلهم العنقودية والجرثومية، باتجاه أتباع المذهب الشيعي على الجملة، بملايينهم المئة)[1].

هذا وفيما يلي بعض الملاحظات التي لا بد من تبيانها وتقريرها:

معلومات عامة:

يبدو أنه فات بعض الكاتبين أن الشيعة فرق متعددة، بينهم المعتدلون والغلاة، وصحيحو العقيدة وفاسدوها، وفي مقدمة المعتدلين وصحيحي العقيدة: الزيدية المنسوبة إلى الإمام "زيد بن علي" ويتركزون في اليمن، وهم الأقرب إلى السنة، والإمامية الاثني عشرية، وهم أكبر فرق الشيعة وأشهرها، وإليهم صوبت السهام مؤخراً، وقد سموا الإمامية لأنهم يعدون الإمامة من أصول الاعتقاد. والاثني عشرية منسوبة إلى أئمتهم الاثني عشر من سلالة الرسول ﷺ ويسمون أحياناً بالجعفرية نسبة إلى الإمام "جعفر الصادق" مؤسس فقه المذهب.

وإذا كان وصف الشيعة بات ينصرف إلى الإمامية الاثني عشرية أو الجعفرية في لغة التداول، إلا أن ذلك يحمل في ثناياه قدراً من التجاوز من الناحية العلمية، لأن الاثني عشرية ليسوا كل الشيعة.

ثمة قدر معين من الخلط بين الإمامية وغيرهم من فرق الشيعة التي عرف عنها الغلو وفساد العقيدة، ومن هؤلاء من قال بألوهية الإمام علي بن أبي طالب السبئية، وينسبون إلى اليهودي عبد الله بن سبأ ومنهم من قال بارتفاع منزلته فوق النبي عليه الصلاة والسلام، وأن جبريل أخطأ في العنوان فأنزل الرسالة على النبي محمد ﷺ بدلاً من الإمام عليّ، وأرجعوا ذلك إلى التشابه بينهما كما يشبه الغراب ولذلك سموا بالغرابية.

---

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص283.

ومختلف المصادر العلمية المعتبرة عند السنة والشيعة تفرق بين الاثني عشرية وبين الفرق المغالية والمنحرفة، وتبرئ الأولين من تهمة تأليه الإمام علي أو تفوقه في المنزلة على النبي محمد ﷺ، وهو نفي أجدر به أن ينسحب على بقية الأئمة الاثني عشر، وقد أغلق هذا الملف في أوائل الستينيات منذ أصدر الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر فتواه الشهيرة باعتبار الاثني عشرية مذهباً يجوز التعبد به شرعاً.

من ناحية ثانية فقد دأب بعض الكتاب على وصف الشيعة بأنهم فرس، وهذا خطأ آخر، فقد قلنا إن شيعة إيران يمثلون نصف أتباع المذهب الجعفري، بينما النصف الآخر يعيش خارج إيران وحولها، ومن المهم أن ينتبه الخائضون في هذا الموضوع إلى أن العالم يضم حوالي ثمانية ملايين من هؤلاء الشيعة، وهم جزء لا يتجزأ من بناء هذه الأمة ونسيجها البشري، وتعميم الصبغة الفارسية على الشيعة لا يعد خطأ علمياً فقط، ولكنه خطأ سياسي أيضاً، من حيث أنه يجرح مشاعر هذه الملايين، التي يتركز معظمها في العراق أكثر من النصف بينما يتوزع الباقون على مختلف دول الخليج والسعودية ولبنان.

أولاً- **وللعلم فإن شيعة إيران ليسوا كلهم فرساً**:

ولكن الترك يمثلون نسبة غير قليلة منهم، وعرب الأهواز أكثرهم شيعة، بينما هناك سنة في منطقة خوزستان الفارسية[1].

وللعلم أيضاً، فإن الترك هم الذين قاموا بتشييع إيران في بداية القرن السادس عشر الميلادي على يد "الشاه إسماعيل الصفوي" في حين أن العرب هم الذين نشروا المذهب هناك، عندما دعاهم الصفويون من جبل عامل في لبنان، ومن البحرين.

ثانياً فيما يتعلق بعقائد الشيعة الإمامية:

من أسف أن أخطر ما قيل بحق الشيعة الإمامية انصب على عقائدهم، ولم يكن له أساس علمي سليم، وكان الأسوأ هو تلك التلخيصات التي نشرتها بعض صحفنا

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص285.

لكتابين ظهرا في الهند وباكستان عن الشيعة، يقومان على تلك المعلومات التي نشرت في العالم العربي قبل حوالي ثلاثين عاماً، فمن كتاب الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية للأستاذ "محب الدين الخطيب"، وعنوان الكتاب يوحي بأن للإمامية دين خاص غير الإسلام، وبين صفحاته معلومات تشير إلى أن للشيعة مصحفاً مختلفاً وأنهم يقولون بأن ثلاثة أرباع المصحف الحالي محذوف، وإنكار القرآن استصحب إنكاراً لأكثر الأحاديث النبوية، وغير إنكار القرآن والسنة، فقد تضمنت عروض الكتابين معلومات أخرى تنسب إلى الإمامية قولهم بأن الإمامية في مقام الألوهية، وأنهم يقدمون الولاية والإمامة على جادة التوحيد، وتتهمهم في مسألة الإمام الغائب، والتقية.

باختصار لم تبق تلك الاتهامات على شيء من إسلام الشيعة الإمامية، وإن لم تقل إنهم كفار بالكلمة الصريحة، إلا أن مجمل المعلومات المنشودة يحمل هذا المعنى بمنتهى الوضوح[1].

وهذه المحاولة لإثارة الضغائن القديمة، يفترض أننا تجاوزناها منذ أكثر من ربع قرن، أي منذ برأ الأزهر الشيعة الإمامية من مثل هذه الاتهامات، وهو الأمر الذي فتح مع جهود أخرى، باب التقريب بين مذاهب أهل السنة وبين الزيدية والإمامية، فدخلت الإمامية مناهج الدراسة في الجامعة الأزهرية، واعتمد مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة مذهبهم كأحد مصادر الفقه الإسلامي المعترف بها، وطبعت وزارة الأوقاف المصرية كتاب المختصر النافع في فقه الإمامية ووزعته بالمجان على المسلمين.

عندما اتخذت هذه الخطوات، فإنها كانت تعني إسقاط كافة الاتهامات التي تطعن في عقائد الإمامية وتخرجهم من ملة الإسلام، الأمر الذي لم يكن مبرراً في ظله أن نعود إلى نقطة الصفر مرة أخرى، ونرتد أربعين سنة إلى الوراء، لنتجاوز فيما إذا كان للإمامية مصحف مستقل أم لا، وهل الإمامة في مقام الألوهية أم لا؟[2].

---

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص287.

[2] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص287.

وإذا كانوا يعتبرون الإمامة من الأصول، بينما يعتبرها أهل السنة من الفروع، فإن ذلك قد يثير خلافاً فقهياً دقيقاً، لكنه لا يؤثر على سلامة اعتقادهم وصحة إسلامهم.

بقيت مسألتا الغائب والتقية، ولا نعرف سبباً علمياً وجيهاً لإثارة هاتين النقطتين، واعتبارهما من المطاعن الموجهة إلى الشيعة، لأن فكرة الإمام الغائب لا تختلف من الناحية الموضوعية عن فكرة المهدي التي يؤمن بها فريق من أهل السنة، استناداً إلى بعض أحاديث الآحاد.

صحيح أن الإمامية ذهبوا إلى القول بعظمة الأئمة الاثني عشر، واعتبروا ما صدر عنهم أو نسب إليهم من أقوال أحاديث تدخل ضمن السنة، وهو أحد الفروق المهمة بين فقه الإمامية والسنة، إلا أن هذه القضية الدقيقة ينبغي أن يحال أمر علاجها إلى أهل العلم بين الطرفين، إضافة إلى أن أحاديث هؤلاء الأئمة تتعامل مع دائرة محدودة من واقع المسلمين، باعتبارهم أنهم مارسوا – في حقيقة الأمر – نوعاً من الإمامية الروحية دون الزعامة السياسية.

وإذا وضعنا تضييق شقة الخلاف بين المسلمين والسعي إلى توحيد صفوفهم هدفاً لنا، فربما جاز لنا أن نقول بأنه لا ضرر، عملياً وواقياً، من إضفاء العصمة على بعض أحفاد الرسول عليه الصلاة والسلام، ممن توقفت سلالتهم منذ 12 قرناً، طالما أن هذه العصمة لا تنسحب على أحد من خلفائهم أو نوابهم، بل إننا نذهب إلى القول بأنه أيضاً لا ضرر من فكرة الإمام الغائب، طالما أن ذلك لا يعطل شيئاً في تدبير شؤون الخلق في الحاضر، وهنا نذكر عبارة الأستاذ "حسن البنا"، عندما أثار معه البعض تلك النقطة في خلاف السنة والشيعة، إذ انطلق من ذات موقف التقريب والتوفيق، وقال: (عندما يظهر الإمام الغائب، فسنكون أول من يبايعه)![1].

مسألة التقية – بمعنى التعامل بظاهر مختلف عن الباطن – ليست بدعة شيعية كما يظن كثيرون، ولكنه سلوك له أصل في الإسلام، والكلمة مشتقة من العبارة القرآنية ﴿إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ **آل عمران/28**، أي إذا كان ذلك ضرورياً لتوقي

---

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص288.

ضرر لا يحتمل، وهذا ما فعله الصحابي عمار بن ياسر، عندما تعرض للتعذيب الشديد ليكفر بالنبي ﷺ، فاستجاب مضطراً، وأقره القرآن الكريم على ذلك، ونزل فيه قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللّه من بَعْد إيمَانه إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ النحل/**106**، واعتمد الصحابة مبدأ التقية، حيث نقل ابن كثير في تفسيره قول عبد الله بن عباس: (ليس التقية بالعمل، إنما التقية باللسان).

نعم، هنا ضوابط وشروط للتقية فصّل فيها الفقهاء، لا مجال للخوض فيها هنا، لكن النقطة التي تعنينا أن المبدأ تقره تعليم الإسلام، وليس مقصوراً على الشيعة وحدهم، وإذا كانت ضروب الاضطهاد والملاحقة التاريخية للشيعة جعلتهم يتزيدون في التقية، ويحولونها من وسيلة إلى مبدأ، أو من تكتيك إلى استراتيجية، فذلك أمر آخر، نرصده لاحقاً، لكنه نعول على تغيير الظرف التاريخي، الذي قد يعيد الوضع إلى توازنه المرغوب، وها نحن نلمس السلوك التقوي بين صفوف الجماهير خشية السلطان والصولجان.

بقيت نقطة أخيرة تتعلق بولاية الفقيه، التي تعامل معها البعض باعتبارها مبدأ شيعياً، وهاجم بسببها المذهب هجوماً قاسياً وظالماً، لأن ولاية الفقيه بالصورة المستقرة الآن، تترجم موقف إحدى مدارس الفكر الشيعي، التي ليست موضع إجماع بين فقهاء الشيعة أنفسهم، وهي ليست دعوة خمينية كما يصورها الناقدون، ولكنها فكرة طرحت منذ أزمنة بعيدة في بعض الأوساط الفقهية الشيعية، التي دعت إلى الولاية المطلقة للفقيه، وصاغ الفكرة في أوائل القرن التاسع عشر العلامة أحمد التراقي، في كتاب لم يلفت الأنظار عنوانه "عوائد الأيام" وفيه فصل خاص بولاية الفقيه[1].

وهذا التيار عارضه أكثر فقهاء الشيعة، ممن قالوا بالولاية المقيدة لا المطلقة التي تقف عند حدود مباشرة الولاية في الأمور العقيدية والاجتماعية، ولا تتجاوزها إلى صلاحيات الإمام الأخرى.

ومن أبرز المعاصرين الذين عارضوا الدعوة، "آية الله السيد الخوئي" المرجع الديني الكبير بالعراق، الذي سجل معارضته في رسالة بعنوان أساس الحكومة الإسلامية

---

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص289.

والدكتور "محمد جواد مغنية" من أشهر فقهاء الإمامية في لبنان، صاحب كتاب ((الخميني والدولة الإسلامية)).
وهناك آخرون لهم مواقفهم المعلنة في معارضة الولاية المطلقة، من أمثال "آية الله شريعت مداري، وآية الله مرعشي نجفي"، وهم من أكبر مراجع الشيعة المعاصرين[1].

ثالثاً- المسألة التاريخية:

والشيعة الإمامية لم يبدؤوا بسب الصحابة، ولكن الثابت تاريخياً أن الأمويين هم الذين ابتدعوا سب الإمام علي بن أبي طالب على منبر الجمعة، ولم يبطل هذا التقليد المرذول سوى الخليفة عمر بن عبد العزيز، أي أن الإمام عليّ ظل يُلعن من فوق المنابر حوالي نصف قرن من الزمان.
إن سب أبي بكر وعمر، إذا كان قد حدث كرد فعل لتصرف الأمويين، إلا أنه أمر وافد على الفكر الشيعي، أفرزته عصور الفتنة والانحطاط، التي سممت العلاقة بين مذاهب أهل السنة أنفسهم، فضلاً عن علاقة السنة بالشيعة، وهي الفترة التي أفتى بها أحد فقهاء الشافعية بأن الطعام الذي اختلط بالنبي ﷺ يرمى لكلب أو حنفي وأفتى حنفي آخر بعدم حل الزواج من شافعية للشك في إيمانها، بينما أجازه آخر قياساً على الكتابية[2].

نؤكد هذا الذي نزعمه، أن تعاليم الفقه الشيعي الأصلية كانت تتحدث بكل التقدير والاحترام عن الصحابة، بما فيهم أبو بكر وعمر، وثابت في ((الصحيفة السجادية))— وهي أدعية الإمام علي زين العابدين ابن الحسين ويداوم الشيعة على قراءتها إلى اليوم — نص يستنزل الرحمة والرضوان على أصحاب محمد ﷺ، خاصة الذين أحسنوا الصحابة، والذين أبلوا البلاء الحسن في نصره، وكاتفوه وأسرعوا إلى وفادته، وسابقوه إلى دعوته، واستجابوا له حيث أسمعهم حجة رسالاته.

---

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص290.

[2] المرجع السابق، ص 291.

ولقد تم نسبياً تدارك ذلك الموقف المشين الذي انزلقت إليه أدبيات الشيعة في عصور الانحطاط، حيث رفعت من كافة المطبوعات الرسمية تلك الإساءات إلى الصحابة، وبخاصة أبو بكر وعمر، وفي تحقيق هذا الموقف، فإنني جمعت 11 كتاباً للثقافة الإسلامية تدرس الآن لطلاب المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية، وراجعت كل ما تضمنته من دروس حول أهل السنة والخلفاء الراشدين والصحابة، ووجهاتها تتحدث عن الجميع بما نتمناه من توفير وتقدير[1].

لست أنفي أن هناك خلافات بين السنة والشيعة، فثمة قضايا معلقة بحاجة إلى حوار بين أهل العلم من الطرفين، وثمة ألغام ينبغي نزعها من أرضية الجسور القائمة بينهما، لكن المحظور الذي ننبه إلى خطره هنا، هو أننا ينبغي ألا نسعى بأيدينا إلى إثارة النعرات المذهبية والطائفية سواء بين السنة والشيعة أم بين السلفيين والإباضية أو الزيدية أو المتصوفة، أم بين المسلمين في مجموعهم وبين غير المسلمين.

إن إشعال هذه النار يحرق طرفاً دون الآخر، ولكن شررها سوف يتطاير في أنحاء البيت العربي ذاته، ناهيك عما يمكن أن يصيب الصف الإسلامي بأسره، ولا نعرف أمة تتمتع بأي قدر من العقل والرشد تخلط أوراقها كما نخلط، وتخطئ الوسيلة والهدف كما نخطئ، وتتطوع هكذا لتمزيق صفوفها وإشعال الحرائق في بيوتها، وتسعى راضية لتحقيق كل ما تمناه الكارهون لدينها ودنياها[2].

---

[1] فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص292.

[2] المرجع السابق، ص292.

بعد أن عرضنا لعطالة الفعل ورد الفعل التي حكمت علاقة السنة بالشيعة، وهنا سنلجأ إلى المحاور التي تناولها الدكتور "خليل أحمد خليل"، في كتابه الفعل في الإسلام، حيث سنعرض لحرفية هذه المحاور دون التعليق عليها حفاظاً على الطرح الحيادي لموقفنا، وكما تجلى في موقفنا الآتي بيانه:

رأي الدكتور "زيعور":

يقول الدكتور "خليل أحمد" في كتابه ((العقل في الإسلام)) ص 97-98 ملاحظتنا الأولى في هذا السياق من تحليلنا الإيقاعي، تنم عن اختلاف مقروئية "علي زيعور"، عن مقروئية "الجابري" المهرمسة لكل ما لا يتفق مع رؤيته الدينية السياسية للدنيا، واختلافها أيضاً مع مقروئية "محمد أركون وهشام جعيط" وسواهما، إنها في جوهرها مقروئية فاردة، حتى لا نقول فريدية، فهو يرى، مثلاً، إن التشيع في جذوره، حركة تعني إعطاء النفس لله، والتضحية بالذات خدمة للدين والكعبة ولأهل الله وأهل البيت الكعبة[1]، ويرى أن الشيعة أول كتيبة تشهد الحرب وتتهيأ للموت، أي أن الشيعة هم الناس المستعدون للاستشهاد والسائرون في مقدمة الجيش: هم المبايعون على الموت، المضحون بأنفسهم، هم الضحايا المقربة لله، هم ملك الجماعة لا يملكون ذاتهم، إنهم الصوفيون بالمعنى الذي قلته للصوفي صفاء وهم أصفياء بالمعنى الذي أقوله لكلمة أصفياء، أي صوفيون، فالصوفيون والأصفياء واحد[2]. أما الشيعي فهو الذي أشرط، أي وضع الشرطة

[1] علي زيغور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت 1978، ص22.

[2] المصدر نفسه، ص 38-39 "عن الفيروز آبادي، ج2، ص381".

العلامة حسب لسان العرب لابن منظور، وقاموس المحيط وأما وشيع الله فهو كتيم الله، وسره.

والحال، كيف يرى "زيعور" إلى استشهاد الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب، من زاوية بسيكولوجيا التورخة (من التاريخ)؟ يقول: (قدم الحسين نفسه ضحية الدين، فقد خرج يطلب الاستشهاد في سبيل قضية رآها إلهية، كان يستطيع إنقاذ نفسه، وجماعته، إلا أنه رفض أن يبايع السلطة، فبايع الموت قرباناً لله أو لقضية النبي ﷺ، وهنا نلاحظ أن التشيع هو استشهاد أو هو التخلي عن الذات ونذرها لله أو لأهل بيته: قدم الحسين نفسه، كما يقول "الهويجري" كشف ص 277 روحه فداء الشهادة لله)[1].

هذه ظاهرة منسجمة ومندرجة في مسلك القوة الذي يسلكه والده علي في موقعة أُحد، حيث ظهر شعار لا فتى إلا علي، ومن الزاوية ذاتها، يرى "زيعور" أن حياة الإمام "جعفر بن محمد الصادق" كانت انطوائية، وأنه كان نمطاً انعكف على الدخل، فالمعوقات السياسية وعلاقته السلبية بالنظام وإقامة الجواسيس حوله، والحوادث الضاغطة جعلته ينكفئ للتفكير[2]، لكن إلى أين؟ إلى أي مجال معرفي؟.

نرى أن الانكفاء بعد مقتل علي في الكوفة، كان في اتجاهين متكاملين، متواصلين: إما الشهادة وإما العبادة، وفي الحالتين، سراً وعلناً، إلى الإمامة أو القيادة الرفيعة للأمة، فهؤلاء الشهداء الشهود التاريخيون كانوا عقولاً في التاريخ العربي الإسلامي، وكانوا عقولاً أفهاماً مصاديق للتاريخ، عندهم، وفيهم تتلاقح الإلاهة والإناسة والثيولوجيا والأنثروبولوجيا ويتعاشق الاعتقاد والانتقاد، ويتماسك العلم والعمل في مرجعية دينية/ دنيوية، يحكمها في مستوى الأمة/ عقل النبوة وعقل الدولة.

ربما نحتاج في هذا المجال إلى منهجية الأنثروبولوجيا السياسية أكثر مما نحتاج إلى علم نفسي تاريخي، دون أن ننسى، لحظة، أن مثل هذا العلم النفس التاريخي

---

[1] علي زيغور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت 1978،ص44.

[2] المصدر نفسه، ص45.

هو من صميم العلوم الإنسانية وفلسفة العلوم، المنقلبة أنثروبولوجيا إناسة في عصرنا، يقرأ المؤرخ "علي زيعور" بمنهجية علم أحوال النفس فماذا يجد؟.
ينتقل من درس عقل الاعتقاد إلى درس العقل العبادي/ القيادي، ليكتشف أن العقل الديني/ المؤمن باحث وحائر مثله مثل العقل العلمي الريبي:

أ- في تفسير الصادق للقرآن، نجد العقل يفتش وينقب، ونجده أكثر حرية في تدبير المعطيات وتحليلها: ففي الوقوف أمام الحروف المقطوعة، في أوائل بعض السور، تبدو حيرة العقل، ثم –وهذا الأهم- سعي العقل للبحث والتساؤل، بدل الاستسلام برد الصعوبة إلى معجزة[1].

ب-أدت الخرافة أو الحروفية إلى عبادة الحروف ورؤيتها على أنها كائنات وهمية وإعطائها قدرات خارقة وإلحاقها بالأساطير، والنظر إليها كممثلة لقوى وأشخاص ولأفكار عرفانية والتعرف إلى الغيب بواسطتها، ولقد صارت الحروف، بكلمة أخيرة، قوى غيبية رفعت إلى مستوى الله، وبتعسف وفرض وتخيل جعل بعض الصوفيين والباطنيين من الحروف كائنات أو ملائكة حملة العرش وأولياء و... و.... كان لا بد أن يحصى ذلك بسبب أن كل أشكال المعارضة السياسية، الواضحة والديمقراطية، لم تكن مقبولة أو شرعية[2]، والحال، فإن انقطاع الحرافي أو الحرفي يعود قسم مه إلى علم الرمز أو الرمازة العربية الإسلامية.

ج-يقوم تفسير الصادق للقرآن على نقل الخارج إلى الداخل، وعلى الاهتمام الشديد بالداخل أكثر من العناية بالواقعي السياسي والمجتمعي[3].

د-هدف ذلك الاستبطان المعرفي لنص القرآن كان تحقق الذات، ويسوغ "زيعور" ذلك لتحقق الذاتي بقوله: ولكل الحق في أن يكون مهدي نفسه، أو أن يحيي في داخله المهدي وأن يخلق ذاته وفق قدراته واجتهاداته[4].

---

[1] علي زيغور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت 1978،ص59-60.

[2] المصدر نفسه، ص61.

[3] المصدر نفسه، ص 68.

[4] المصدر نفسه ص87.

هـ-إن البداء، ما يبدو للإنسان، ما يتبدى له مناسباً ليبدأ تاريخه بذاته، هو فكرة مرتبطة بالإنسان من حيث علاقته مع الله ومع مصيره وقدرته على تطوير ذاته، ومن هذا التفسير ينطلق "زيعور" متسائلاً: (أليست فكرة النسخ أو الآيات التي تنسخ وتلك التي تُنسخ، أطروحة تقترب من البداء؟ والخطيئة والأمل وإمكانيات الاستنفار والتفكير والتوبة وما حول ذلك كله، إلى ذلك مرتبط بالبداء)؟[1].

و-إن التقية عند الشيعة الإمامية موقف سياسي، دروب دبلوماسية، تخضع للظروف لا للمبدأ، هي ليست عقيدة دينية، إنها وسيلة، حيلة عقلية[2].

ز-السلطة اختيار – شورى بينية – بعد فترة وصاية مؤقتة: لقد كان الإمام الشيعي إمام جماعة من المسلمين، ولم تقدمه الإمامة كسلطان للمسلمين كافة، ومن هنا، فإنها تعود، بانتهاء عهد الإمام الأخير، إلى النظرية الإسلامية في السلطة، لكن مع تشديد على المحتوى الاجتماعي للسلطة، على الاتجاه المحقق عدالة للفقراء والمنجرين..[3].

هنا مرحلتان تاريخيتان في نظرية السلطة عند الإمامية:

أولاهما- سادها القول إن الإمامية حكم مذهبي لاديني، حكم خاص لا عام، وفي مرحلة ثانيهما- اتفق فقهاء الشيعة الصراطية الإمامية على القول بأن البيعة بالتعيين، ولعلها كانت ضرورية حتى قوي الدين، ولما ترسخ الإسلام صار للبيعة معنى آخر أي صارت بين الجماعة، وداخل الجماعة لا فضل لأحد على آخر إلا بالعمل وخدمة الأمة خدمة ربانية الغاية وعادلة[4].

ح-يذهب "علي زيعور" إلى أن المهدي هو القرآن، والقرآن هو الهادي، المهدي والهداية، والإمام الحقيقي هو القرآن وحده كما يقرأه أي إنسان اليوم، لا كما قرأه

---

[1] علي زيغور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت 1978،ص 87.

[2] المصدر نفسه، هامش 87.

[3] المصدر نفسه، ص89.

[44] المصدر نفسه، ص91-94..

فلان المحدث، علتان الفقيه أو الأصولي أو المفسر أو الإمام، والتفسير الصحيح هو الذي نفسره اليوم، وفق طرائق الحياة والنظر للإنسان والمستقبل.

لا يخفى أن مقرونية "زيعور" هذه جديدة تماماً ومبتكرة، فهي تحمل فلسفة فقه التحرير الإسلامي، مقابل ما يدعوه "غارودي" لاهوت التحرير المسيحي في عصرنا الأصوليات، مصدر سابق. وأساس هذه الفلسفة الفقهية التحريرية فهو جعل المعنى متعلقاً –لا بمعاناة تفسيرية سالفة – بل بمعاناتنا نحن الأحياء المحتاجين إلى إعطاء معنى أو روح للعصر.

هذا تأسيس لحريات خلفنا في التعاطي العقلي العلمي مع النصوص والحياة، فهذه النظرة الريادية عند "علي زيعور" هي استئناف لتاريخ حي، يتوسل علم الآفاق والأعماق في معراج معاناتنا ومآسينا البشرية.

ط–الجفر، المنسوب إلى جعفر، والمؤطر على نواح شتى، يبتكر له نواحي شتى، يبتكر له علي "زيعور" الصورة التاريخية التالية: (إن الجهل والاظلام الاجتماعي ساهما في بث وتسمين بعض المنسوبات الواردات إلى ذلك الجفر الذي يقدم حلولاً تطمينية وتسكينية لمتاعب اجتماعية ومشكلات حياتية، وذلك يجعل الجفر أقرب إلى القصص الشعبية الشفهية، لا إلى عمل صادقي قدس اجتهاد الفرد وإعمال العقل في تطوير الواقع ومجابهة المشكلات)[1].

إلى ذلك، يراعي النظام المعرفي الإمامي الصراطي المستقيم المترتب الاجتماعي المعرفي التالي:

مرتبة	معرفة
أنبياء الله	حقائق
أولياء الله	لطائف
خواص	إشارة
عوام	عبادة

[1] علي زيغور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت، 1978، ص109.

ويلفت "علي زيعور" إلى أن الإمامة أعلى درجات ولاية الله فرض مذهبي وليست واجباً على كل مسلم، فالإمامة مناسبة، أو كانت مناسبة، أو هي الأنسب لمصلحة الدين والدنيا تواحد العبادة والقيادة، ليتساءل: وما المانع من كتابة التاريخ باشتراك دون حزازات وتهم وعنتريات؟[١].

ذلك أن المهدية مشروع تباين، مخالفة أو معارضة سياسية لمجرى أحداث دائرة، وأن من الثابت أن المهدية في التشيع سابقة على تكوين الإمامية، فقد ظهرت الحاجة إلى المهدية أو اشتد الإلحاح على تلك الفكرة مع الكيسانية والمهدية العباسية هي المهدية العامة في الإسلام أصلاً، وهي أيضاً من كونهم شيعة كيسانية. ويضيف: ليس المهدي فكرة مسيحية، والظاهرة هذه حادث اجتماعي، ثم إن النبوة في الإسلام أصلاً ظاهرة تعرض نفسها على أنها لون من المهدية والرحمة للعالمين كافة، وطريقة تحقيق تصورات مجتمع مثالي[٢].

هنا ينعطف "زيعور" إلى تناول ظاهرة حادثة تاريخية كالنبوة والولاية والوحي بمنظار بسيكولوجي/ اجتماعي: (المهدية فكرة مثالية داخل النفس، تسعى لأن تتجسد في بناء الفرد اللا منجرح داخل مجتمع يخلو من الجور، ومفعم بالعدل والمساواة والحرية والكرامة.

المهدية اهتمام بالإنسان، بالإنسان الواقعي وخاصة بالإنسان المنغلب في مجتمعه والفاقد شعوره بالكرامة والأمن، وفي التشيع الإمامي، كما في الفكر الصوفي، يكون الإمام الغائب أو ما يناظره القطب ضرورة نفسية واجتماعية للمؤمن، فتلك الفكرة ظاهرة اجتماعية أو نتاج تاريخي يخضع للدراسة تحليلاً ومقارنة واستنتاجات)

.[٣]

---

[1] علي زيغور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت، 1978، ص234 – 235.

[2] المصدر نفسه، ص239– 240.

[3] المصدر نفسه، ص240.

إن إعجاز الوحي في تاريخنا، على مستويات الغيب – النبوة، النبوة – الإمامية الإمامة – الولاية، الولاية – الخواص، الخواص – العوام، إنها بالذات مستويات تمرتب اجتماعي تاريخي في طور ديني معين، هنا يتكشف معنى الوجه الشعبي للمهدية، المتنزلة من خلل التناظم الاجتماعي/ المعرفي، في عمليات تناصت وتناصص حقائق – لطائف، لطائف – إشارات أو رموز، رموز – عبارات، هي عمليات التبادل المعرفي بين الخواص أو النخبة، والعوام أو الجماهير: المهدية أخيراً فلسفة شعبية، فلسفة المنجرحين في المجتمع، تعاش أو هي نظرية معاشة أو معيشوية، إنها نظرية اجتماعية ومطلب سياسي وطرائق تحقيقها جماهيرية، عمومية، أي تقوم في أساس انغراس كل فرد في وسطه، إنها أفكارية[1] كالخبز اليومي، تسعى دائماً لتحقيقه، ولتحقيقه بطرائق أفضل، متعاونين[2].

وعليه فإن المهدية النفسانية صورة للإسلام المثالي أو للمجتمع المثالي الذي يدعو إليه الإسلام الإنساني[3]، وهي مهد عيسى صورة أخرى رمزية لرب البيت الآمن، للمدينة الفاضلة، للطوبى، مدينة العلم والطوبى[4]، النعمة بالمعنى القرآني، وأطيب ما يقدمه عقلٌ لعقل.

ويختم "زيعور" قراءته العملية لظاهرة التشيع والمهدية بقوله: العقلانية والاجتهاد وفصل الدين عن الدولة عوامل تساعد، في المدى غير البعيد، على إعادة النظر في المفاهيم التي نظنها مقدسة، بينما هي في الواقع نتاج تاريخي وظواهر اجتماعية[5].

---

[1] نفضل فكروية بإزاء "أيديولوجيا" أو أدلجة "راجع عبد الله العلايلي: أين الخطأ؟ بيوت، دار العلم للملايين 1978".

[2] علي زيغور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت، 1978، ص246-247.

[3] المصدر نفسه، ص261.

[4] قارن بـ "سدرة المنتهى" في القرآن.

[5] زيعور: التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، ص261.

قراءة السيد محمد عطا المتوكل لظاهرة التشيع

وتعليق الدكتور خليل أحمد خليل عليه العقل في الإسلام ص من 102 وحتى 106

يقرر "محمد عطا المتوكل"، بأن الإسلام أطروحة من أجل بناء الإنسان بشكل أفضل، من أجل تغيير وتصحيح المسيرة الاجتماعية والبلوغ إلى المستوى الأليق[1].

كلام مثالي لا غبار تاريخي عليه، لكنه يندرج في حقل التوجيه المثالي للمقروء التاريخي، المناقض للفلسفة الإسلامية الواقعية الدين الدنيا، معاملة الأبدان خير من معاملة الأديان، والمفترض أن الإسلام يهتم بدرس ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن بحجة أن ذلك من مهام علمي الاجتماع والسياسة. فيمضي المتوكل قدماً في تجريد المثال من واقعه التاريخي، وتقديم صورة شكلانية لإسلام لفظي، منغلق، منزهاً الثيولوجيا(الإلهيات) عن كل خصائص الأنثروبولوجيا والأمثلة على اهتياجه الفكروي أو خصامه الثقافي كثيرة، منها قوله: إن القومية ليست ظاهرة اجتماعية طبيعية بمقدار ما هي اتجاه سياسي تؤمن به المذاهب السياسية المعاصرة[2]. وقوله المنقول عن سيرة ابن هشام، في تعريف ما يدعوه المواطنية الإسلامية، بأن المسلمين والمؤمنين أمة واحدة من دون الناس، وتشديده على أن الدولة الإسلامية دولة دينية لا غير، وأن السياسة الإسلامية سياسة دينية، ثم تقريره أخيراً أن حكومة الله في السياسة الإسلامية ليست مفصولة عن الإنسان، ولا مستبدة به ولا مهملة لمصالحه، إنها جنباً إلى جنب مع حكومة الإنسان نفسه[3].

---

[1] محمد عطا المتوكل: المذهب السياسي، بيروت "لا دار نشر ولا تاريخ" في خط محمد باقر الصدر، ص16.

[2] المصدر نفسه، ص116.

[3] المصدر نفسه، ص173.

ولا يكتفي "محمد عطا المتوكل" بهذه المصادرات الاعتقادية لذاته، بل يضيفها إلى تاريخنا، حاذفاً منه كونه تاريخاً عربياً، مقسماً إياه إلى تاريخ إسلامي اعتقادي، تاريخ بعصرين: عصر المعصوم وعصر ما بعد المعصوم، عصر البشر غير موجود، ولا عقل التاريخ، ولا العصر الحاضر حاضر.

فلنعرض مقولته كما هي:

❖حيث يوجد في هذا العصر رجل معصوم على رأس التجربة الإسلامية، هذا الرجل هو النبي ﷺ والوصي عليّ.. في هذا العصر يكون الحاكم المطلق هو المعصوم، له الحاكمية في تطبيق الشريعة وممارستها، وله الحاكمية في قيادة التجربة الإسلامية وتوجيهها، هي حاكمية واسعة وعريضة تشمل حتى أموال الناس بل وحتى أنفسهم بمعنى من المعاني[1].

❖في عصر الغيبة، ما بعد الإمام المعصوم، يعمل بمبدأ ولاية الفقيه، إذ إن الحاكمية بعد المعصوم تكون للفقيه الجامع الشرائط.. الذي بلغ مرتبة الاجتهاد في استنباط الأحكام من مصادرها.

هنا ينقل المتوكل عن الفارسية المحقق "محمد حسين بن عبد الرحيم النائيني": ((حكومة إسلام))، ص99- 100: (كذلك في عصر الغيبة فإن ترجيحات النائب العام عن المعصوم – عجل الله تعالى فرجه الشريف – أو المأذونين من قبله، لا محالة لازمة بمقتضى النيابة الثابتة لهم)[2].

❖يستخلص من هذه المذهبة للتاريخ أن الإمام هو القائد الديني- السياسي الذي ترجع إليه الأمة في أمورها العبادية والسياسية، ويكون قراره نافذاً في المجالين، وللإمام مواصفات، أبرزها: الفقاهة علم بالشريعة، العدالة، الكفاءة، وينبه المتوكل إلى وجود فرق كبير بين ولاية الفقيه وديكتاتورية الحكم الفردي

---

[1] محمد عطا المتوكل: المذهب السياسي، بيروت "لا دار نشر ولا تاريخ" في خط محمد باقر الصدر، ص200.

[2] المتوكل، المصدر نفسه، ص 207.

المتسلط والمستبد، فهي ضمن دائرة أحكام الشريعة الإسلامية[1]، لكنه ينسى أن ينبهنا إلى الفرق بين عقل الداعية حين يقرأ التاريخ وعقل العالم، ويتناسى أية إشارة إلى ما حدث في هذا التاريخ المكتوم والمكبوت منذ حرب البصرة الأولى إلى حرب البصرة في عصرنا.

نعتذر عن هذا الخروج الآني من عقل التاريخ، ونعود إلى تاريخنا وصوره، لعلنا نرى البشر كما هم، ولو كان ذلك من نتاج رؤية مخالفة.

يذهب "مونتغمري واط" مذهباً إناسياً في استقراء الواقع السياسي العربي واستنباط مقومات التكون الإسلامي، فيلفت إلى وجود القبيلة بقوانينها وعاداتها وتقاليدها، وإلى ظهور الإسلام في نطاق تاريخي قبلي، ويرى أن البنية السياسية للدولة الإسلامية حكومة المدينة، ثم الخلافات السياسية كانت في حالة توافق شامل مع الأفكار السابقة للإسلام[2].

لقد مرض النبي ﷺ أقل من أسبوعين، وتوفي في 8 حزيران/ يونيو 632م، ويبدو أنه لم يفرض حلاً إذ إن التقليد العربي المعتاد ينص على اجتماع مجلس القبيلة بعد وفاة الشيخ، ولا تقبل أية محاولة مسبقة لحصر اختيار المجلس[3]، ومن المسلم به أن الخليفة هو الخلف الذي يمارس السلطة، وأن الرسول ﷺ قد توفر لديه أربعة وثمانون مساعداً كانوا ينوبون عنه في بعض المسائل وكان كل منهم يدعى خليفة[4].

إذاً، لماذا ظهر لقب خليفة نائب أو مساعد، ولم يؤخذ بألقاب أخرى كالشيخ والرئيس والأمير والملك؟ تحديداً، لماذا لم يؤخذ بلقب الإمام الذي كان دوره محصوراً في إمامة الصلاة، على ما يبدو؟ وطالما أن منصب الإمامة مركز عبادة

---

[1] المتوكل، المصدر نفسه، ص214.

[2] واط، مونتغمري: الفكر السياسي الإسلامي، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1981، "انظر للمؤلف نفسه: محمد في مكة، محمد في المدينة، بيروت، صيدا، دار المكتبة العصرية".

[3] المصدر نفسه، ص49.

[4] المصدر نفسه، ص51.

وقيادة، فلماذا لم يكن موقع العبادة الدينية كافياً، في حينه، للتدليل على مقام القيادة السياسية للجماعة؟

رسمياً، في مستوى الدولة، لم يؤخذ بلقب إمام وتالياً لم تتطور السلطة تطوراً إسلامياً محضاً، فقد كان هناك تاريخ عربي مشترك قبل الإسلام، كان هناك القبائل بحواضرها وبواديها، ولكل هذا ضغطه في تكوين عقل سياسي تاريخي لدى العرب، فقد فهم أن الخليفة هو خليفة رسول الله ﷺ أولاً، ونائبه، والقائم مقامه، ووصيه الذي يصل بينه وبين الناس، واسترجع عمر بن الخطاب من السجل القبلي لقب أمير – الذي يأمر بالكلمة والسيف – لكنه استضاف إليه الحالة الجديدة للعرب المؤمنين، فإذا بأمير العرب قبل الإسلام، هو أمير المؤمنين في الإسلام المبكر، فعرف خلفاء الرسول ﷺ الأربعين بلقب أمرة المؤمنين ووصفوا لاحقاً بصفة راشدين ترسيماً لسلطة يرغب فقهاؤها في ترشيدها.

هكذا نرى أن الانقلاب القبلي قد بدأ في عهد الرسول ﷺ الذي كان له ما يناهز الاثني عشر ألفاً من الصحابة حسب الروايات، إنما المقصود هنا بالصحابة جميع المسلمين الذين عايشوا الرسول ﷺ وصاحبوه، إلا أن الصحابة القُدمة والخاصة المقربة الذين كانوا يصلون مع محمد ﷺ بالناس وكأنهم خلفاؤه.

إن مالك السلطة هو الذي يسمي، ولئن كان مفهوم النبوة واسم النبي محمد ﷺ معروفاً لدى العرب قبل الإسلام، فإن تسمية رسول الله ﷺ مبتكرة وجديدة على العقل الأعرابي، كذلك الحال بالنسبة إلى لقب الإمام، وقائماً هؤلاء المساعدون، الخلفاء موجودين في عهد الرسول ﷺ، ومن خيرة صحابته، فكانوا بمواقعهم الدينية السياسية يرمزون إلى توزيع السلطة الجديدة على بعض القبائل الداخلة أو المدعوة إلى الدخول في الإسلام.

إن نظرية الملك العربية القبلية لم تتبدل في الإسلام، إنما ظن البعض – ومنهم القراء الهامشيون في قبائلهم، كالمثقفين العرب في عصرنا – أن الشورى ستشملهم، وظن رؤساء القبائل الآخرون، أو مفكروها ومثقفوها، أن حظهم مع السلطة

الجديدة سيكون أوفر بعد غياب النبي ﷺ، من هنا، في رأينا، تبدأ خيوط الردة السياسية في الظهور، وتسجل الملامح الأولى لمحاولات قلب الخلافة ملكاً، وليس فقط مع معاوية الذي كان مساعداً في عهد الرسول ﷺ، ووالياً أو عاملاً في ظل أبيه وأخيه، ثم وحده، على الشام، حين انقلبت السلطة لصالحه بعد صفين.

إن هذه الإشارة الدقيقة فاتت علامة القرن الرابع عشر الميلادي، "عبد الرحمن بن خلدون"، الذي اشتغل بلا فلسفة، على عقل تؤرخه عامة، فذهب في مقدمته إلى أن معاوية قلب الخلافة ملكاً، وهي الآن تفوت الكثيرين ممن لا يزالون ينسجون على منواله المتفاوت، فالتسميات رموز ودلائل، مشيرات إلى حالات تاريخية ووقائع، فالشيعة، مثلاً، أخذوا من الفكر الإسلامي المبكر مفهوم الإمام، إمام الصلاة، إمام العبادة، وحاولوا الممارسة، وربما دون تنظير يذكر في مرحلة مبكرة من محمد ﷺ إلى معاوية، قلب مفهوم إمام الدين إماماً سياسياً، دنيوياً، سلطاناً أو خليفة، وهذا لم يحدث، بعد علي، في أي تاريخ، فجرى تمثله في تاريخ اعتقادي، في مذهب سياسي دعوي.

لقد لقب عمر بلقب أمير المؤمنين، بعدما كان سلفه أبو بكر الصديق قد عرف بلقب خليفة رسول الله ﷺ، إذ كان واحداً من خلفائه — بمعنى مساعديه الكثيرين جداً، وما المجتمعون في السقيفة سوى قلة مميزة منهم، غاب عنها عليّ أو ربما غيّب، وضع خارج المجلس الجديد، مجلس الأوصياء أو النواب، ومع تطور مسار انقلاب الخلافة ملكاً إلى آخر مداه من تعيين الخليفة في مجلس نواب مصغر جداً، إلى توريث الخليفة الملك لواحد من أبنائه، وكذلك مع ظهور المسار المعارض لهذا الانقلاب، وظهور المفهوم الإمامي للقيادة السياسية، على قاعدة الوصية والحق الإلهي علي، الحسن، الحسين، علي بن الحسين...إلخ سنعود إلى هذه المسألة، لم يعد اسم الخليفة يرتبط بالنبي ﷺ، بل بالله، إنه خليفة الله في السلطة التاريخية، وولي الله، ووصيه، في السلطة الاعتقادية.

ومع العباسيين صار الخليفة يوصف كأنه ظل الله على الأرض- والله أعلم.

وربما لم يأخذ القرشيون من الإسلام القيادي سوى مظهره العبادي، مع طقوسهم ورمزياتهم، ليوطدوا به، ومن خلاله، موقعهم القيادي بين العرب، فباستثناء أبي بكر وعمر، لم يحكم العرب أحد –منذ محمد ﷺ حتى سقوط بغداد سنة 1258م – سوى المتحدرين من قصي، مجمع العرب في مدينة مكة، المقدسة في ظله[1]، واليوم، أليس الحكم ملكاً وامتلاكاً في معظم الأنظمة إن لم يكن في كل الأنظمة العربية؟.

لا يخفى أن الخلافة المبكرة كانت تعني اتحاد قبائل، هيئة من رؤوس قبائل متحالفة مع خليفة، وأن المسار الانقلابي للخلافة كان ينمو بقوة، وأحياناً بسرعة مذهلة، ولا سيما عشية بلوغه ذروته، بعد حرب البصرة الجمل وصفين، وخصوصاً بعد انقلاب مصر لصالح معاوية، وتصفية علي للخوارج، المنقلبين عليه كخليفة لا حكم إلا لله، وبدا كأن معاوية قد استرجع شعارهم لحسابه وعلى طريقته: لا خلافة إلا من الله، وهذا ما يقول به الإماميون، ولكن لعليّ وبنيه.

من الحق القبلي إلى الحق الإلهي، كان المسار السياسي العربي ينتج حقائق تاريخية واعتقادية جديدة، وإن العقل العلمي العربي مدعو اليوم وغداً لقراءة ما كان – كما كان، لا كما تأمثل وتمذهب فقط، إذ من الواضح أن الحكم الأموي استلهم الأفكار العربية في بناء دولة تستظل بالإسلام، وأن الاعتراض الرئيس عليه إنما يكمن في وصفه بالابتعاد عن الطرائق الإسلامية في التفكير، هذا الابتعاد لم يكن ابن ساعته الأموية، عذا إذا لم ينس أن الأمويين كانوا في سلطة مكة قبل النبوة، وأنهم قاوموا النبوة بوصفها قيادة متداخلة مع عبادة، ثم قاتلوا النبوة بوجهيها العبادي – القيادي، إلى أن كانت تسوية الأمان من دخل مكة فهو آمن، ومن دخل الكعبة فهو آمن، ومن دخل بيت أبي سفيان فهو آمن...إلخ، أي العودة إلى أمان "قصي الجد" المؤسس والمجمع للعرب في مدينة مقدسة ومساواة البيوت في الأمان بيت الله وبيت الإنسان.

---

[1] هشام جعيط: الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ص18- 19.

وهكذا بقي منصب الخليفة، رغم حجم الإمبراطورية، في صورة المعطيات الأقرب إلى زعيم القبيلة البدوية[1]، فلم يكن في مقدور السيد عموماً أن يأمر أبناء القبيلة، بل كان عليه أن يقنعهم، إذ كانت سلطة السيد مقيدة بسلطات ووظائف مسندة إلى رجال آخرين: ففي الحرب تسند القيادة بقرار خاص ويحدد سريان مفعولها بأجل مرسوم، ويبدو أن من الشائع عدم قيادة السيد القبلي للحرب، وأن بعض القبائل كانت، قبل تبنيها أي مشروع جديد، تستشير الكاهن الذي كان يستأثر بسلطة ما على حساب السيد[2]، وأن معاوية الذي ينسب إليه قولان معبران بين أقوال كثيرة نحن الزمان – أي التاريخ – من رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع، ولو كان عدوي بيضاً لحسوته حسواً، كان دبلوماسياً بارعاً وسياسياً محنكاً، من سلالة قيادية، تنقصه الهالة العبادية التي كانت لأهل القدمة والصحابة.

كان معاوية بن أبي سفيان من الطلقاء الذين رفضوا الإسلام وقاوموه قبل تسوية الأمان ولكن، كما هو الحال في كل تاريخ بشري، عندما لا تتحول العبادة إلى قيادة، تستقر القيادة في البيت الذي يبحث عنها ويقاتل لامتلاكها، وينتصر كمالك جديد.

يلاحظ "م. واط" أن معاوية ورث عن محمد ﷺ منصب القائد العسكري، ورافق قيادة الخلفاء للحرب، وقاسمهم حقهم في إجراء العديد من التعيينات الفرعية لإدارة الولايات التي بلغها الفتح[3].

لقد كان الأمويون في عقل التاريخ العربي، حتى إن معاوية أعلن أنهم، هم لا سواهم، عقل التاريخ، وظن البعض أن الخلافة ظاهرة عبادية، عطاء إلهي كنبوة أو إمامة، وأنها في أحسن حالاتها الاعتقادية ظاهرة جهادية، - استشهادية، فكان مولد مأساتهم مقترناً بهذا العقل الاعتقادي اللا تاريخي، ولم يبق أمامهم سوى تطوير معارضة تاريخية، فكرية – سياسية، ما فتئت قائمة حتى اليوم، ولو في

---

[1] وليام مونتغمري واط: الفكر السياسي الإسلامي، ص60.

[2] وليام مونتغمري واط: الفكر السياسي الإسلامي، ص61.

[3] المصدر نفسه، ص62.

صورة تاريخ آخر ميتاً – تاريخ، في صورة أقلية إسلامية، مثلما كانت في كل مراحل تاريخنا العربي السابقة، وما زالت تقدم سلاسل وموجات من الشهداء لبنان، إيران، أفغانستان[1].

إلا أن بعضاً آخر فهم أن الخلافة مظهر قيادي يستخدم العباد والعبادة، وأدرك، منذ وفاة محمد ﷺ إن لم يكن قبلها ولو بشكل لاشعوري، أن الخليفة هو خلف لمحمد ﷺ في قيادة الدولة، البعض الأول تمثل في القراء، قراء المدينة والكوفة ومصر والبصرة...إلخ، وتمثل في الشيعة زمن عليّ، وبعد اغتياله في سنة 661م، والبعض الآخر الأكثر، فهم أن الغلبة في التاريخ للبيت الأقوى، للفرد الأميز والأبرز، الذي يتحلى بقدرات خاصة داخل بيته وفي عشيرته وقومه وأمته، ذاك أن هذه الفكرة عربية صرفة، من صميم المنظومة المعرفية العربية قبل الإسلام، لم تتغير، بل تبدل اسمها مؤقتاً، أهل الصراع، والاحتراب السياسي، إنما أقاتلكم لأتأمر عليكم.

والواقع أن هناك شعوراً غير ديمقراطي يغتاب الخاصة أو النخبة في كل اجتماع بشري، في كل جماعة تنتج أميراً، قائداً، إماماً، من وسطها، ليكون سيدها زعيمها أي كفيلها الضامن.

وهنا يتجلى لنا أن فكرة الإمام الشيعية هي في أن فكرة عربية، طورها الإسلام التأسيسي من خلال ظاهرة إمام الصلاة. وأراد الشيعة تطويرها على منوالهم، لتغدو ظاهرة قيادة، ولو في المستوى الاعتقادي، ونرى أن من الممكن، من هذه الزاوية – مقاربة العبادة والقيادة في الإسلام وارتباطهما بمنظومة المعرفة القبلية العربية – درس ظاهرة السلطة في ضوء جديد، فيمكن مثلاً النظر إلى حركتي الشيعة والخوارج بوصفهما استجابتين متعاكستين لوضع واحد، أنتجه تحول العرب إلى نخبة عسكرية في إمبراطورية كبرى.

---

[1] راجع عن الأزمنة القديمة: مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني، بيروت، دار المعرفة.

هنا يلاحظ "م. واط": (وإذ يشعر الشيعة أنهم في غير مأمن، يتوجهون إلى زعيم مبارك، باحثين عنده عن النجاة، بسبب جذورهم الضاربة في الفكرة العربية الجنوبية عن القرابة المقدسة)[1].

قراءة الدكتور خليل أحمد خليل لرأي محمد ﷺ حسين "المظفري" حول معنى التشيع[2]

يكشف التاريخ الوقائع الاجتماعية العربية/ الإسلامية، أن محاولات صبغ الخلافات، و تالياً صبغ الخلافة ذاتها بمبدأ النبوة وعقلها القرآني، لم تكن سوى ظاهرة سلطوية مزمنة؟ إن علماء المعرفة الاجتماعية، و بالأخص فلاسفة التورخة البشرية، يحاذرون الوقوع في التفسير الاجتماعوي la Sociologies، لكنهم في الآن عينه يتجنبون التفسير الدنيوي/ القدسوي، ويؤثرون عليهما مفاهيم أعقل وأبين، مثل: القرار الاختيار/ الحرية/ التي تلعب دوراً مركزياً في فهم ظهور نتائج غير متوقعة كانقلاب الصراع على السلطة لصالح معاوية بعد اغتيال علي، وفي فهم ظهور تناقضات أو انعكاسات معلولة معلولات عكسية تبدو كأنها لا معنى في مقابل معنى منشود أو متوقع.

هناك في ترويض عقل الإسلام، ديناً وسلطاناً، تواريخ وتواريخ معاكسة، لعل أشغلها العقل العلمي العربي المعاصر، هو تاريخ الفكر المذهبي الذي ما يزال يشغل الأفراد المتعالين وينخر علاقات الأفراد والجماعات داخل ما يسمى أمة عربية، إسلامية..إلخ ومثال ذلك، بين أمثلة كثيرة، كتاب تاريخ الشيعة، للشيخ "محمد حسين المظفري"، الذي يحاول إعطاء معنى للتاريخ الإسلامي من زاوية ما يراه سواه لا معنى، لا عقلاً، أو عقلاً مستقيلاً: "م.ع. الجابري"، فيرى أن معنى التشيع يمكن في علم الإمام، وهو من زاوية هذا العلم الإمامي، يقرأ تاريخاً طويلاً من القمع والكبت التقية، ويراه لا معنى تاريخياً، لأنه يعتقد أن المعنى التاريخي ينم

---

[1] وليام مونتغمري واط: الفكر السياسي الإسلامي، ص 28 و83.

[2] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص 164، وما بعدها.

عن هداية وعصمة وانتظار المهدي – بإزاء علماء الفيزياء الذين ينتظرون اكتشاف ما يسمونه MHD la الديناميكية – المغناطيسية – المائية – La Magneto Hydrolique Dynamique وانتظار المزيد من الشهداء والشهود الذين يعتقد أنهم قد يكتشفون باستشهادهم واختفائهم من الوجود، معنى لتاريخ مقبل.

لم يكن معنى التشيع خفياً في التاريخ العربي/ الإسلامي، ما قبل معاوية والعباسيين، لكن السلطات عندما سلّت على الشيعة سيوف الفتك، ألجأتهم التقية إلى الاختفاء فمن أين انحدر التشيع؟ انحدر من عهد صاحب الرسالة، لا من الفرس ولا من ابن سبأ[1]، لغة، الشيعة هم الأتباع والأنصار والأعوان، والمشايعة تعني المطاوعة والمتابعة، فهي شدة الاعتصام والمبالغة في الاتباع، هنا علامة بين الحجاز و الحجزة، فمن أين جاء التوهم حول الشيعة؟ وكيف لا يعتبر وهماً ما ذهب إليه بعض الكتاب إلى أن أهل مذهب التشيع من بدعة عبد الله بن سبأ، المعروف بابن السوداء؟.

بدأ التشيع كظاهرة في تاريخ المسلمين منذ بيعة الغدير استخلاف عليّ التي حضرها مئة ألف مسلم أو أكثر: والآية كما تخبرنا أن بيعة عليّ من الله سبحانه، إنما تنبئنا أن شأن الرسالة لا يتم بدون البيعة لعلي، بدون إمامته على الناس، وهذا جلي لمن تدبر الأمر، لأن الرسول ﷺ يقوم بوظائف عديدة، تشريعية وتنفيذية، سياسية ودينية، إدارية وقضائية، إلى كثير سواها كلها قائمة بنفسه، وهذه الشؤون لا يقوى على النهوض بها بعد النبي ﷺ سوى إمام معصوم يستمد علمه ورأيه من الفيض الأعلى[2].

إذاً، ليس معنى التاريخ هذا فيما حدث في اجتماع السقيفة بعد النبي ﷺ، بل هو في ما حدث معه، يوم غدير خم، إن خلاف علي، كوصي إلهي، هي معنى هذا

[1] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، بيروت 1982، د. ن. ص12.

[2] المرجع السابق، ص 20 و21.

التاريخ، وخلافة سواه هي لامعناه، ففي المنظار الشيعي الإمامي، الخلافة الإلهية، حق إلهي محدد لعلي وبنيه، فما العمل وقد ألفت تاريخياً إلى أبي بكر؟ انقبع التشيع (دخل واختفى) بانقباع أبي الحسن بن علي في بيته، ولكن هل يعني هذا الانقباع أنه خرج من التاريخ؟ أبداً، بل يعني أنه اعترض على معنى ما يحدث، لأنه يعرف ما كان يجب حدوثه على مستوى القداسة والعبادة، فصمت إلى أن عاود الجهر بحقه أيام عثمان بن عفان، في المدينة و مصر والكوفة، وبعد، هل استقام معنى التاريخ مع وصول عليّ إلى الخلافة؟ يبدو أنه لا يستقيم إلا بالسيوف والحروب، وكانت حرب الجمل في البصرة: فسار إليهم أبو الحسن، بالمهاجرين والأنصار وبأهل الكوفة، فأوقع بهم الإنذار والإعذار، وكان جيشه كله عرباً أقحاحاً..[1] وبهم حارب القاسطين، معاوية وجنوده في صفين، وقضى على المارقين يوم النهروان، كل ذلك، ليؤكد "المظفري" على أن التشيع عربي الأصل، لا فارسي ولا أعجمي، وأنه شاع لاحقاً بين المسلمين غير عن أصل التشيع، والتقرير أنه إسلامي عربي، وإسلامي عام، وأنه يتميز بوصفه موقفاً تأسيسياً من صلة عقل النبوة بعقل الدولة، عبر حلقة الإمامة.

لقد وقعت حرب صفين في عصر الظلم والظلمة عصر معاوية الذي اضطر الحسن لموادعته بعدما خذله الناس: ولم يزل صاحب الأمر عليّ في صعود وكؤود حتى قتل، فبويع الحسن سلام الله عليه، وعوهد وغدر به وأسلم، ووثب عليه أهل العراق حتى طعن بخنجر من جنبه ونهب عسكره وعولجت خلاخيل أمهات أولاده، فوادع معاوية وحقن دمه ودماء أهل بيته[2]، ويأبى "المظفري" أن يقرأ التاريخ الإسلامي إلا بعين الاعتقاد، فيصف معاوية بالتهتك لأنه قاتل لأجل الإمارة إنما قاتلتكم لأتأمر عليكم، كأن القتال يكون لأمر آخر سوى الإمرة والإمارة، أو كأن التاريخ السياسي يمكنه أن يجد معنى له خارج حقل الإمارة؟.

---

[1] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، ص 37.

[2] المرجع نفسه، ص29، وأنظر شرح نهج البلاغة، ج3، ص15".

فما جدوى كتابة تاريخ من زاوية اللا تاريخ أو لا معنى التاريخ؟ جدواه الاعتقاد بأن المعنى الحق لم يأت بعد، وأن مسار اجتثاث الشيعة قد يتواصل من خلال إمامة الشهداء إلى أن تولد إمامة القائد المهدي، ومعها يولد المعنى المعتقد به والمرغوب فيه.

لكن لماذا تحول تاريخ المسلمين إلى تتريخ مذابح واجتثاثات؟.

هل لأن عقل السلطة لم يتسع لاستيعاب عقل المعارضة؟ أم لأن عقل الاعتقاد غير قابل للحضور والتمثل في حقل التاريخ وعقلانياته؟.

هل من المصادفات أن يختار الشيعة سبيل إمامة الاستشهاد وأن يرفضوا إمامة زعماء وسلاطين غير معصومين؟ وهل من المصادفات أيضاً أن يضطهد الأئمة المعصومون وأن يقتل معظمهم؟.

يروي "المظفري"، عن "عزّ الدين عبدالحميد المدائني" في كتابه ((شرح نهج البلاغة))، 3، 15 أن معاوية كان يبحث شيعة العراق وكان أشد بلاء أهل الكوفة لكثرة من فيها من شيعة علي، فاستعمل عليها زياد بن أبيه، وضم إليه البصرة، فكان يتبع الشيعة وهو عارف بهم، لأنه كان منهم أيام علي، فقتلهم تحت كل حجر ومدر، وأخافهم وقطع الأيدي والأرجل وسمل العيون وصلبهم على جذوع النخل وطردهم وشردهم من العراق، فلم يبق فيها معروف منهم[1].

ثم قامت "جعدة بنت الأشعث" بتسميم زوجها الحسن بن علي، فانطرحت حينئذ مشكلة الحسين، في مقابل سعي معاوية لتأمير ابنه يزيد على المسلمين، وولدت في الخطاب الشيعي مظلومية الحسين أو شهادة الإمام، هنا يعلو عقل الاعتقاد على كل عقل آخر، وبالأخص عقل التاريخ، فيعلن "المظفري": (الإسلام علوي، التشيع حسيني أي أن الإسلام بدأ بعلي، والتشيع بالحسين، وهذه مفارقة تكوينية تأسيسية كبرى، سيكون لها ما بعدها في الإسلام حتى أيامنا، فبعد وقعة كربلاء انطلقت الدعوة الحسينية من مبدأ مقاومة الظلم والاضطهاد، وكان شعار الدعاة:

---

[1] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، ص 30 و31.

حث المؤمنين على نصب مأتم الحزن للبكاء على ذلك الحدث الجلل، وعلى زيارته ولو على الخشب، إشارة منهم إلى الصلب)[1].

كان قهر المعارضة شديداً: إذ كان في حبس الكوفة وحده، أيام عبيد الله بن زياد، نحو 12000 سجين، منهم المختار وسلمان بن صرد الخزاعي، والمسيب بن نجية، ورفاعة بن شداد، وإبراهيم بن مالك الأشتر، وقبل اغتيال الحسين، كان مسلم بن عقيل، رسوله وداعيته إلى أهل الكوفة قد اغتيل هناك، وصلبت جماعة شيعية في طليعتها "هيثم النمار".

إلا أن ظهور المختار في الكوفة سجل طفرة في تاريخ الثأر الإلهي، ولا سيما في حوادث سنة 66 للهجرة، حين جعل المختار "إبراهيم بن مالك الأشتر" على جند الشيعة فأوقع بمعسكر الشام ومزقه شر ممزق، وقتل قائد ابن زياد، وبعث برأسه إلى زين العابدين، فسجد لله شكراً، وانكب المختار على استئصال قتلة الحسين، فوصموه تارة بأنه أراد الوقيعة بالعروبة وكأنه لم يكن من العرب، فوجد الفرصة للانتقام من الإسلام والعرب، وأخرى أنه تطلب الزعامة بتلك النهضة[2].

كان شعار تلك الحوادث بالثارات الحسينية، ويوضح "المظفري" أن المختار لم يكن يطلب رياسة، بل كان طالب ثأر، فلم يرحم أحداً ممن اشترك في مقتلة الحسين وخذله فقتلهم أجمعين، كانت سياسة المختار إذاً انتقامية لا غير؟ وإذا كانت كذلك، فما معناها تاريخاً، وما جدواها إسلامياً؟ هل سلك المسلمون في صراعاتهم السلطوية، مسلك سياسة السيف، فلم يتركوا مجالاً لسياسة العقل في أي مستقبل؟ وهل يندرج في سياق الاعتراض على سياسة السيف مثلاً، اعتكاف عليّ بن الحسين وابتعاده عن طاحونة الدنيا؟

كان الانقسام الاجتماعي آنذاك يسير في اتجاهين: الانصراف للعلم، والانصراف للسياسة، فانصرف هو إلى الدين والعبادة والدعاء فكانت التقية

---

[1] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، ص40.

[2] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، ص44.

دريئة الشيعة قبل عهد الصادق[1]، وهذه سياسة إلهية لإبداء مظلومية سيد الشهداء، الحسين، إلا أن الرد على الشيعة كان شديداً في زمن الحجاج بن يوسف، ثم جاء فقتلهم وأخذهم بكل ظنة وتهمة، حتى أن الرجل ليقال له زنديق أو كافر، أحب إليه من أن يقال له شيعة عليّ[2].

إلى ذلك، قُبض "الإمام محمد الباقر" بالسم فاتهم هاشم بن الحكم بالكتابة إلى عامله على المدينة، والباقر من حملة علوم أهل البيت، وإليه ينسب 70 ألف حديث بحار الأنوار، أما ابنه "الصادق، جعفر بن محمد"، فقد عاصر الدولتين المروانية الأموية والعباسية، وتنقل بين الشام والعراق الحيرة، الكوفة، بغداد، وعنه روي الحديث في كل علم وفن، وعنه روت سائر الفرق، مبلغ عدد الرواة عنه 4000 في الكافي: لمحمد بن يعقوب الكليني، توفي سنة 334 أو 339 للهجرة، من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق "محمد بن علي بن بابويه القمي"، نزيل الري المتوفى سنة 381 للهجرة، التهذيب والاستبصار "لمحمد بن الحسين بن علي الطوسي"، المعروف بشيخ الطائفة، النجف 385- 460 للهجرة.

ففي هذه المصادر الشيعية التأسيسية، 400 أصل من الأصول المروية عن الإمام الصادق الذي قضى قتيلاً بسم المنصور: وما اقتصر المنصور في فظيع أعماله على ما اجترحه من سيد العلويين الصادق، بل سن الشفرة للعلويين كافة، فسقى أرض الهاشمية من دمائهم الطاهرة، وأكثر الفجائع في بغداد من إهلاك تلك الفتية الفتية، فخافته الشيعة، فانكمشت في بيوتها وتسترت بالتقية خشية من صارم عقابه.

أتراه يكف عن علوي بعد أن اجترأ على سيدهم، أو يعف عن شيعي بعد أن قضى على إمامهم؟[3]، لقد قضى موسى بن جعفر الكاظم إمامته بين سجنين: سجن داره بعيداً عن الناس، وسجن بني العباس: وما أن تربع الرشيد على سدة

[1] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، ص46.

[2] حديث منسوب إلى جعفر الصادق، م. ن. ص48.

[3] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، ص54.

الملك إلا وزجه في أطباق السجون، وبقي يحمل إلى السجن مرة ويطلق منه مرة أخرى، أربع عشرة سنة، وهي مدة أيامه مع الرشيد، وما كفى الرشيد ما ارتكبه مع الإمام، حتى دس إليه السم وهو في حبسه السندي، فمات روحي فداه في السجن قتيل الجور والاعتساف، وذر الملح على الجرح أنه لم يسمح لأوليائه بتشييعه، بل أمر أن يحمله الحمالون فوضعوه على الجسر ونكأ القرحة بالنداء عليه: هذا إمام الرافضة[1].

هنا يتساءل الشيخ "محمد حسين المظفري" عن معنى تلك المحنة التاريخية: (ولكن هل كانت تلك الضربات المتتابعة على رؤوسهم شيعة بغداد وشد الضغط عليهم، أذهبت بقواهم، أو لأن التقية حملتهم على الاستسلام للقسوة، أو لأن عددهم بلا عدة، أو لأن الإمام لا يرضى لهم الثورة لعلمه بأنها لا تصل إلى الغاية، أو لأنهم بغير سائس وزعيم ينهض بهم، فيقتحم بهم الأهوال؟ أحسب أن خلوهم من الرئيس الناهض هو الذي أسلمهم لذلك الخضوع)[2].

هل وضع "المظفري" إصبعه على جرح التاريخ الشيعي؟ جرح السلطة والقيادة؟ وإذا كان هذا هو المحك لمعنى تاريخهم، فما معنى الإمامة إذاً؟

لا يكفي ما يحاوله "المظفري"، شيمة سواه، من وضع تورخة شيعية عمادها تاريخ أئمة مذهب أو ملة، لا تاريخ جماعات تحاول إعطاء عقل سياسي لأمة ودولة، فهذا يغيب تاريخ بني آدم وتمحى السياسة بوصفها تدبيراً إنسانياً، ليهيمن عليهما تاريخ مثالي/ اعتقادي.

فما معنى هذا الاغتيال المتواصل لأئمة الشيعة؟ هناك معنى تاريخي نتيجة ديناميكية التسالم والتغالب بين الجماعات، وهناك لا معنى يحاول "المظفري" إبرازه لمناسبة كلامه على اغتيال الإمام علي الرضا الغريب، الشهيد مسموماً في طوس/ مشهد، يقول: (إن السياسة الإلهية للأئمة الأطهار مع العباسيين قضت بمسالمتهم والتصبر على أحكامهم الجائرة، ويضيف: (طمح كثير من الطالبيين

---

[1] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، ص 55- 56.

[2] المرجع السابق، ص57.

للنهضة، بل وثب محمد بن إبراهيم من أولاد الحسن بالكوفة، واستعمل أمره حتى دعي له بالبصرة والكوفة، وإبراهيم بن موسى بن جعفر باليمن، واستولى على اليمن كله، وكان في مكة الحسين بن الحسن الأفطس، وبعد موت محمد بن إبراهيم وداعيتهم أبي السرايا بالكوفة، بايع الحسين محمد بن "جعفر الصادق"، وسماه أمير المؤمنين، بل لا تجد قطراً إلا وفيه علوي يمني نفسه أو يمنيه الناس بالوثبة)[1].

والحال، ما الذي يعين النهوض أو الوثوب على السلطة، أيحددهما حق إلهي وما يصدر عنه من سياسة إلهية؟ أم ترسمها موازين قوى تاريخية، متصارعة في السلطة وعليها؟ هذا ما لا يعني كثيراً "المظفري" وأمثاله من متورخي الاعتقاد، فهو يظن أنه يؤدي قسطه للعلى وللعلم إذ يكتفي بتورخه (بلينه) مدحية لأئمة أو لمذهب، لا لواقع ولقوى متصارعة، وهو إلى ذلك لا يرى غضاضة في الإشارة إلى بعض ملامح ذلك الواقع التاريخي، فيلفت إلى أن جذور التشيع امتدت، في أيام الرضا، إلى بلاط الخليفة: "الفضل بن سهل" ذو الرياستين، وزير المأمون كان شيعياً، وكذلك "طاهر بن الحسين الخزاعي"، قائد المأمون الذي فتح له بغداد، حتى أن المأمون خشي عاقبة هذين، فقتل الفضل وولى طاهراً إمارة هرات تشييع الطاهريين.

ثم يركز "المظفري" على ما يسميه حكومة التوهيم ما بين الرضا والمأمون سنة 201 للهجرة، ويصف العلاقة بينهما على النحو التالي: (فلما دخل الرضا خراسان واجتمع به المأمون، أظهر "المأمون" أنه يريد التنازل له عن الخلافة، لأنه وجده أحق بها لفضله، فقال له الإمام: إن كانت الخلافة حقاً من اللّه فليس لك أن تخلفها عنك وتوليها غيرك، وإن لم تكن لك فكيف تهب ما ليس لك؟ فقال: إذاً تقبل ولاية العهد، فأبى عليه الإمام أشد الإباء، فقال له "المأمون": ما استقدمناك باختيارك، فلا نعهد إليك ولاية العهد، فو اللّه إن لم تفعل ضربت عنقك)، فلم يجد الإمام بداً من الاستسلام، غير أنه أشرط على "المأمون" أن لا يتداخل في

[1] محمد حسين المظفري: تاريخ الشيعة، ص58- 59.

شؤون الدولة أبداً، فقبل "المأمون" منه ذلك، وأمر فبايع الناس الرضا بولاية العهد، وضرب السكة باسمه وأجرى المراسم الباهرة.. وزوجه بابنته أم حبيبة عام 202 للهجرة، وقتله بالسم في الشهر الثاني من عام 202 للهجرة، ودفن في طوس مشهد، مقام الرضا، مزار الإمام الغريب الشهيد –الشاهد ودفنت أخته المعصومة فاطمة في قم.

بعدما بلغ "المأمون" مراده من الكيد للشيعة ومن تسميم الرضا، كتب إلى بني العباس في بغداد: (إن الذي أنكرتموه من أمر علي بن موسى قد زال وإن الرجل قد مات)، م.ن. ص61، لكن "المظفري" يكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى أن أجراس العلوية والشيعة قد هدأت، ولا يفسر، على الأقل، ما حدث بوصفه مؤامرة سلطانية لكشف قوة المعارضة التاريخية، وضرب عقلها السياسي المحتمل من خلال القضاء على قائدها المعصوم، الشاهد، والمرشح لأن يكون شهيداً، على غرار من سبقه أو من لحقه.

إذ بعد اغتيال الرضا طرحت في تاريخ الإسلام الشيعي مشكلة انتقال الإمامة الاعتقادية من الرضا إلى ابنه الجواد وهو ابن سبع سنين، فيسارع "المظفري" إلى حلها في عصرنا حلاً قدسياً، لا سياسياً ولا تاريخياً، مقدماً معنى إلهياً لما كان يبدو في نظر عصر الجواد ومجتمعه كأنه لامعنى من الوجهة البشرية، الإمامة الإلهية لا فرق فيها بين ابن سبع وابن سبعين م. ن. ص 63، فهل هذا صائب في التاريخ العام أم أنه مجرد أمل كان يحدو مجتمعاً خاصاً؟ للثابت أن هذا اللامعقول أو اللا معنى البشري يستدخل في ذاكرة الجماعة كمعقول إلهي بحجة أن عيسى كلم أمه في المهد، لكنه هل قاد الجماعة في مهده ذاك؟ ويطرح بذلك مسألة تعامل السلطة المأمونية مع الجواد وهو إمام حدث صغير.

يبدو أن المأمون حسب رواية "المظفري"، المنقول عن روايات ونصوص، انتهج سياسة إعلاء لمقام الجواد بن علي الرضا فاستدعاه مكرماً إلى بغداد ولكنهم جهلوا ما يقصده من وراء ذلك الإكرام وجهلوا أن السياسة ألوان، فاستمروا أي بني

العباس في ملامته، واستمر في كيده وزوجه بابنته أم الفضل، وهي التي قتلته بالسم بإشارة من المعتصم.. م. ن. ص 63 و64.

ما أشبه الغائب بالحاضر، وكيف يلدغ المؤمن من جحر كل يوم، وقد مات من مات؟ هنا لامعنى، بل كلام على استدعاء أو إكرام سلطويين، وسكوت معاصر عما جرى السكوت عنه في كل عصر، والحال فمن أين يؤتى بمعنى لتاريخ؟ أمن السرد المحض؟ عاد الجواد إلى المدينة وبقي فيها مقصداً لأوليائه، إلى أن اعتلى "المعتصم" منصة الحكم سنة 218 للهجرة، فاستدعى الجواد ومعه زوجته أم الفضل، وقد علم بانحرافها عن "أبي جعفر" الجواد.. فكان "المعتصم" لقرب غوره يضيق على الجواد مرة ويوسع عليه مرة أخرى، ويحبسه ويطلقه تارة.. وزور عليه مرة كتباً تتضمن الدعوة لبيعته.. وعندما شاهدت أم الفضل أن أثر السم قد بان في بدن الإمام تركته وحيداً في الدار حتى قضى نحبه م. ن. ص 64- 65.

هنا لا يلاحظ "المظفري"، كما لم يلاحظ "الحسني"، معنى هذا التكرار السردي لعين العلاقة بين السلطة وأئمة الشيعة، بحيث أن أي قارئ لهذه الروايات يمكنه أن يضع اسماً موضع اسم آخر، تتبدل التورخة فكأن الأئمة اسم واحد لمظلوم واحد في التاريخ، كما نلاحظ أن المتورخين لا يبذلون جهداً مشكوراً لتسليط ضوء عقلي على صلة الإمام بعصره ومجتمعه، فكأن المسحر مقتصر على خليفة مذموم وإمام معصوم يقتله ظلم الغاصب.

وعلى هذا المنوال يتابع "المظفري" وسواه في عصرنا، تورخة الإعجاز الإمامي، كأن منهجيات العلوم عامة، وعلم التاريخ خاصة، لم تتقدم خطوة واحدة على طريق الاكتشاف العلمي ومنطقه العقلي النقدي، فما معنى تاريخ بلا نقد؟ إن الكتابة المدحية، التقريظية توصل للقداسة، لكنها هل توصل إلى المعنى؟ يقدم الهادي، بعد أبيه الجواد جامعة علوم وهو ابن ست أو ثمان، فهذه مصادرة اعتقادية لا سبيل لمجادلتها ومواجهتها بمصادرة اعتقادية مضادة، إذ لا جدوى في علم التاريخ من الرد على اعتقادات باعتقادات، طالما أن هذا النوع من المساجلات لم يولد في تاريخنا معارف علمية، بل اقتصر دوره على توليد فرق وملل، وثقافات

فرعية، استغرقت تاريخها في حروب ومعارك فرعية، لم توقفها بكل أسف، حتى أقصى الغزوات الخارجية من مغول وتتر وترك وصليبيين وإفرنج وصهاينة وأمريكيين في عصرنا، فالمسألة عند "المظفري" اعتقادية لا تاريخية، ولذا نراه يقرر بكل اطمئنان: أيجوز هذا في غير من ألهمه الله العلم والعرفان؟، وهكذا يستعاض عن مرارات المنجز في تاريخنا، بعبارات الإعجاز والتقديس، فهل حال هذا التعويض دون تقويض صورتنا التاريخية كأمة كبرى، خير أمة أخرجت للناس، فإذا بها مهانة، محاصرة مفككة، مراراً وتكراراً؟.

يعيدنا "المظفري" إلى عصر المتوكل، من زاوية حوادث العام 236 للهجرة، ويوقفنا عند أفعال المتوكل الشنيعة بدءاً من هدم قبر الحسين، وحرثه وزرعه وبذره وسقيه ومنع المسلمين من زيارته.

وبلا إشارة إلى الأربعة آلاف جارية التي وطأها المتوكل، فضلاً عن اغتصابه المالي والعسكري للمجتمع بأسره، يعلن "المظفري" أن هذا المتوكل كان معروفاً بالنصب أي بالعداء لآل البيت الإسلامي العتيق، وفي الواقع التاريخي نرى أنه كان معادياً لكل بيت ولكل المجتمع، فقد استقدم "المتوكل أبا الحسن الهادي" من المدينة سنة 236 للهجرة، وأبقاه عنده يتعاهد بالأذى والسوء إلى أن قتله ابنه "المنتصر انتقاماً لأمير المؤمنين الهادي"، ما سرّ هذا الانتقام وما معناه؟ أليس ما حدث من قتل الابن لأبيه هو مجرد اغتصاب فرعوني لفرعونية سياسية؟ وإلا ما معنى هذا الاستمرار السلطوي في قتل أئمة الشيعة؟.

مات "الهادي" في سامراء مسموماً بسم "المعتز العباسي" عام 254 للهجرة. لقد ولد في سامراء "الحسن العسكري" 232 – 260 هـ وعاش فيها، وفي عهده كانت قم، كما في عهد أبيه، عاصمة كبرى من عواصم العلوم الشيعية، واغتاله "المعتمد العباسي" بالسم، فما هذا السيف السلطوي وهذا السم الخبيث الذي لا مفر منه ولا دواء له في تاريخنا؟ لا جواب، ولا معنى؟ ولد "الإمام المهدي، محمد بن الحسن" في 15 شعبان سنة 255 هـ، بدأت غيبته الصغرى منذ مولده وكان سفراؤه: "عثمان بن سعيد العمري، محمد بن عثمان، الحسين بن روح، علي بن

محمد السمري"، المتوفى سنة 329هـ، ويوضح "المظفري": (الفارق بين الغيبتين، أن الصغرى توفيق لنشاهده والاجتماع به خواص مواليه، وفي هذه الكبرى التي نحن فيها لا يتوافق لذلك إلا خواص الخواص)، م. ن. ص74. ويختم تورخته هذه للتشيع بقوله: إن التشيع يسير مع الإسلام أينما سار، فما معنى هذا المسار التاريخي؟

المستفاد لدينا على مستوى عقل العقل: أن تاريخ التشيع الذي يقدم كأنه روح إسلام شهودي/ استشهادي، إعجازي في غيابه وحضوره، يبدأ دائماً من فكرة إمام شهيد، وأن هذا هو المعنى الأول لملازمة التشيع مسارات الإسلام التاريخي وتحولاته وطفراته، وثباته ونهضاته، فالشيعة الذين جرت محاولات سلطانية دؤوبة متواصلة لاستئصالهم من حقل الإسلام، كانوا يتحدون بالشهادة ويولدون تاريخهم ويحددون معنى لتاريخ إسلامي ذي جذور، إسلام التوحيد العادل.

أما المعنى الثاني المستفاد لدينا، فنجده في هذا التلازم الدائم بين التشيع والإسلام في العالم قديماً وحديثاً، ومكمنه قوة البقاء بعد كل استئصال واجتثاث، من كربلاء حتى إقليم التفاح أو البصرة، كأن تاريخ الشيعة لا يقع إلا بين كربلاءين، مهما تبدلت جغرافيا الإسلام والعالم، فما معنى هذا المعنى؟ أهو اعتقادي أم سياسي؟ لقد كسبت سياسة التشيع، بوجهيه الحسني الاجتهادي والحسيني الاستشهادي معركة حضور ثوري داخل إسلام حنيف/ صراطي، قويم، هو إسلام المجتمع، لا إسلام الدولة، لذا كان كل ابتعاد لعقل الدولة، للسلطان الإسلامي عن البيت العتيق، بيت الله والنبي ﷺ وجميع المسلمين والناس فيما يتعدى كل اختلاف واقتتال على السلطة، يواجه بشاهد شيعي، بعقل نبوي/ إمامي، يعتصم بالقرآن، يجتهد ويستشهد في سبيل إحياء جذور الإسلام عصراً بعد عصر، ويبقى الخاسر هو الإنسان أمام الله.

هذا التشيع سبيل ودليل إلى تاريخ قدسي، لا بدل تاريخي؟ لا بد من ترو وتفكر في هذه المسألة. لماذا؟ لأن استعراض تاريخ النبوة والإمامة المعصومة، هو أكثر من مناسبة لقراءة تاريخ استشهادي/ جهادي، رسولي/ رسالي، يصنع نفسه بموقفه

ودمه، لا بموقعه المجتمعي الأقلي، إنه يعطي روحاً/ معنى لتاريخ، عقلاً مخالفاً لمعقولية السلطة، المتعالي، فما الجسد القتيل سوى نداء موجه إلى عقل الأمة، لتاريخيتها المغتصبة، وليس استقالة من معنى التاريخ، بل إقالة لما ليس له معنى فيه، كالظلم والقهر والكبت...إلخ.

فحين يغدو عقل السلطة ضيقاً من زاوية الإسلام النبوي/ الإمامي، لا بد من استشهاد عقل الإمام اعتراضاً بجده القرباني على مجرى تاريخ يفقد معناه، فهذه السلسلة المتوالية من أئمة الشهود والجهاد، لم تذهب بعقولها لعبة التكاثر والتواطؤ النفقي مع السلطة، بل ظلت عقولها تقرأ الإسلام قرآناً وروحاً وسياسة، وتنظم وعي الاختلاف تنظيماً ثورياً انقلابياً لتشكيل قوة مقاومة تاريخية في سبيل تاريخ آخر، ما وراء حجاب، ما وراء تاريخ، أي ما بعد ظهور إمام عادل/ موحد/ محرر/ مطهر: المهدي، إن الشيعة يجاهدون باستقلالية في حقول تاريخية متباينة، لكن بعقل اعتقادي مشترك بتداخله المعقول في نظرهم واللامعقول في نظر مخالفيهم.

قراءة الدكتور خليل لمعنى التشيع عند "المطهري"[1]

المسلمون في العالم

مهما يكن من أمر الإحصائية الأولى المأخوذة من سجلات الأمم المتحدة، قبل عشر سنوات، يمكن القول تقديرياً إن عدد الشيعة في العالم الإسلامي لا يقل اليوم عن مئة مليون نسمة 10٪ وإن يشكل التشيع العربي عشرة ملايين نحو 10٪ من شيعة العالم. لكن إذا قورن هذا الرقم بعدد الشيعة بعد مجزرة الطف كربلاء في العراق وبعد مجازر الاستئصال المتواصلة في التاريخ الذي يدعي سلاطينه وفقهاؤه ومثقفوه عقلاً ما، نكتشف علمياً مدى قوة التحدي التاريخي والاعتقادي لدى الشيعة إذ إنهم صمدوا في مسقط رأسهم العربي شيعة الشام وشكلوا قوة مجتمعية ثقافية، لا سلطوية، في الواقع العربي المعاصر، حيث أن الشيعي

[1] د. خليل احمد خليل: العقل في الإسلام، ص172 وما بعدها.

والتحرري لا ينفصلان، على الرغم من كون الشيعة لا يمثلون أكثر من 5٪ من سكان العالم العربي المعاصر، واتصلوا بعالمية الإسلام الآسيوي، بعدما سادوا الإسلام الأفريقي ردحاً من الزمن، وباتت جالياتهم اليوم منتشرة في أفريقيا وأوروبا وأمريكا، كما نكتشف مدى قدرة الشيعة على البقاء في تاريخ لا يرحم، رغم أن الرحمة هي رسالة الأديان المهدية/ الإبراهيمية. وفي الوقت نفسه، تندهش من طاقتهم على استيعاب النكبات والصدمات والمحابطات وارتفاعهم الدائب فوق محن الاعتقال والاغتيال.

ربما هذا الثمن الدائم لنهج الاستقلال في التاريخ، وهذا هو المعنى المعطى لحرية الإنسان مقابل لا معنى التاريخ والسلطة ومعنى القيامة الدائمة للمقتول ليشهد ضد القاتل، فقد أثبت الشيعة بعقلهم الاعتقادي/ الاستشهادي، النبوي/ الإمامي، أنهم أهل رسالة، حملة عقل نبوة إلى دولة تغتال عقل المجتمع، وتالياً أثبتوا بعد ألف وأربعمائة سنة أنهم أصبر على كوارث التاريخ ولا معناه من أمم كثيرة في العالم، انقرض بعضها، واستحال بعضها الآخر إلى أقل الأقليات، كان ذلك كله بقوة المعنى روح الله، على الرغم من استنزافهم المتواصل، فتكاثرهم المعنوي، المعرفي العلمي والثقافي، يفوق بكثير تكاثرهم العددي، واليوم يبدو الشيعة رقماً عقلانياً في عالم إسلامي يقاوم على غير جبهة.

فهل يمكن الكلام، بعد ثورة إيران وقيام جمهورية إسلامية فيها، على نموذج حضاري لمقاومة إسلامية، للحضارة الغربية التي تفكك ذاتها بآلاتها، وتريد أن تفرض هذا التفكيك عينه على عالم إسلامي تحاصره الآن، بأشكال مختلفة، في محاولات لاغتصاب روح هذا العالم الفريد، بمهديته وبمعاني الألوهية فيه؟.

في كتاب الإسلام وإيران[1] يطرح "مرتضى المطهري" المتوفى في طهران سنة 1399 هـ مسألة العلاقة بين الإسلام والأمم العالم، وهنا نختصر على معنى علاقة إيران بالإسلام، و بالعرب من خلاله.

---

[1] مرتضى المطهري: الإسلام وإيران، 3 أجزاء، عربه عن الفارسية محمد هادي اليوسفي، بيروت، منشورات دار التعارف، دار التبليغ الإسلامي، 1986.

يفسر "المطهري" ظاهرة الشعوبية بنقيضها عروبة الأمويين، ويرى أن الشعوبية حركة شعوب بالمعنى القرآني، تطالب بالعدل والمساواة بين أهل الإسلام كافة، يقول: وحينما طرح بعض العرب مسألة العروبة على أثر سلطة الأمويين وسلطتهم اللا إسلامية والتي أثارت العصبيات العنصرية والقومية، قام سائر المسلمين ومنهم الفرس الإيرانيون بمقاومتها، وكان شعارهم في تلك الآية﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ **الحجرات/13**.

المسلمون في العالم[1]

البلد	عدد السكان	نسبة المسلمين	سنة	شيعة	مذاهب أخرى
أفغانستان	20000000	99٪	80٪	15٪	بضعة آلاف من الإسماعيليين
جنوب أفريقيا	38500000	2٪	معظمهم سنة	–	نحو 350000
الجزائر	25000000	99٪	99	–	
ألمانيا	61000000	3٪	معظمهم سنة	–	ترك، أكراد، إلخ
السعودية	10000000	98،8%	93٪	7٪	0،2% غير مسلمين
أستراليا	16500000	1٪–	–	–	نحو 150– 160 ألف مسلم
النمسا	7600000	1٪–	–	–	
البحرين	497000	85٪	30٪	70٪	
بنغلاديش	10400000	80٪	90٪	10٪	مسيحيون هنادكة

[1] Atlas mondial de l. Islam Activité Paris ed. La table Ronde. 1991.

					15٪
بينين	4700000	15٪	100٪	–	هنادكة وسواهم 2،1
بيرمانيا	40500000	5٪	100٪	–	
بوركينافاسو	8700000	45	100	–	
كاميرون	11000000	20٪	100٪	–	
كندا	26300000	-1٪	–	–	
كاريبي/ غرينادا	85000	-1٪	–	–	
سان دومينيك	7100000	-1٪	–	–	
ترينيداد توباغو	1250000	8٪	–	–	
تشنجانغ الحدود الجديدة	15000000	تسعة ملايين مسلم	100٪	–	6 ملايين صيني كونفوشيوسي وطاوي
ساحل العاج	11600000	23٪	–	–	سنة عموماً مع 70 ألف شيعي رسمياً
الدانمارك	5200000	-1٪	–	–	
مصر	54000000	85٪	–	–	أقباط 75٪ من غير المسلمين
الإمارات العربية المتحدة	2100000	95٪	80٪		
إسبانيا	39500000	-1٪			
الولايات المتحدة	248000000	5،1%	–	–	أي 3-4 ملايين و7 ملايين حسب إسلاميين
الحبشة	49800000	45٪	100٪		ولا سيما في أريتريا 60٪

					حسب إسلاميين
فرنسا	56000000	5٪	100٪		ثاني ديانة
غابون	1200000	1-٪	100٪		مسيحيون 60٪ وأرواحيون 40٪
غانا	14800000	30٪	100٪		مسيحيون 40٪ وأرواحيون وسواهم 60٪
بريطانيا العظمى	57000000	1،5%	90٪	10٪	
اليونان	10000000	1٪	80٪	20٪	رسمياً 100 ألف واقعياً 200 ألف مسلم
غينيا	7000000	70٪	100٪		جالية شيعية لبنانية 15 ألف نسمة
الهند	833000000	12٪	90٪	10٪	آخر إحصاء عام 1980: 82 مليون مسلم مسيحيون أرواحيون هنادكة
أندونيسيا[1]	188000000	82٪ 140 مليوناً	100٪		
العراق	18000000	96٪	30 + 15٪[2]		
إيران	54000000	98٪	8٪	92٪	مسيحيون، يهود وزرادشتيون + 2٪دروز.

[1] الأولى في العالم من حيث عدد المسلمين.

[2] 30٪ سنة وعرب و15٪ سنة أكراد.

إسرائيل	4500000	15٪	98٪		
إيطاليا	57600000	-	-	-	
الأردن	2950000	90٪	100٪		مسيحيون وسواهم
كينيا	24400000	6٪	100٪		مسيحيون 60٪، أرواحيون 35٪
الكويت	2000000	91٪	70٪	30٪	منهم 800 ألف كويتي، والباقون 48٪ عرب وأجانب
كردستان	9- 10 مليون	100٪	100٪		تركيا والعراق وإيران وسوريا ولبنان والاتحاد السوفييتي
لبنان	3300000	60٪	32٪	58٪	أقليات علوية ويزيدية
ليبيا	4000000	97٪	100٪		مذاهب مسيحية شتى
ماليزيا	16700000	55٪	100٪		كونفوشيوسية وبوذية وهنادكة
المغرب	25600000	99٪	100٪		
نيجيريا	110000000	60٪	100٪		7000 لبناني شيعي
النرويج	4200000	1-٪			
عمان	1300000	85٪	25٪		أغلبية إباضية خوارج + أقلية شيعية
أوغندا	17000000	15٪	100٪		40٪ من السكان 6-8 مليون حسب قادة

					المسلمين الأوغنديين
باكستان	110500000	97%	74%	24%	مليون إسماعيلي
فلسطين	5000000	80%	100%		أرض محتلة غزة 560000 الضفة 930000
الفلبين	65000000	7%	100%		إسرائيل 640000
قطر	46000	92%	75%	25%	لبنان 350000
السنغال	7500000	90%	100%	18 ألف شيعي لبناني	الأردن 1200000
سيراليون	4100000	40%	100%	15 ألف شيعي لبناني	الكويت 350 سورية 280000
سنغافورة	2700000	185	100%		أخرى 750000
الصومال	8250000	99%	100%		
السودان	24500000	60%	100%		
سري لانكا	16000000	7%	100%		
السويد	8400000	-1%			
سويسرا	6600000	-1%			
سورية	12000000	88%	85%	15%	علويون 10%، دروز3%= 300 ألف نسمة + إسماعيليون 2%= 200 ألف نسمة

					+ أقلية شيعية اثنى عشرية
تنزانيا	25200000	٪33	٪100		
تايلند	55500000	٪4 ماليزيون	٪100		
تونس	8000000	٪99	٪100		
تركيا	55300000	٪99	٪80	٪20	علويون غير نصيريين ما عدا لواء اسكندرون.
الاتحاد السوفييتي سابقاً		٪40	٪100		
أبخازيا	550000	٪100	٪100		جورجيا
آجاريا	400000	٪100	٪100		
أديحا	440000	٪100	٪100		روسيا
باشكيريا	14000000	٪100	٪100		روسيا
داغستان	1800000	٪100	٪100		روسيا
غورتو باداخشان	160000	٪100			طاجيكستان إسماعيليون
قاباردينو بقاريا	750000	٪100	٪100		روسيا
كاراكالباكيا	13000000	٪100	٪100		أوزبكستان
كاراتشالفو					
تشركسيا	420000	٪100	٪100		روسيا
ناخيتشفان	300000	٪100	٪30	٪70	آرمينيا
أوستن الشمالية	140000	٪50	٪100		روسيا

تاتار	1700000	100٪	100٪		روسيا
تشتين إنغوش	1300000	100٪	100٪		روسيا
أذربيجان	7000000	80٪	25٪	75٪	
كازاخستان	16600000	54٪	100٪		
قيرغيزيا	4300000	72٪	100٪		
أوزبكستان	20000000	90٪	100٪		
طاجيكستان	5200000	90٪	100٪		أقلية إسماعيلية 120 ألف نسمة
تركمانستان	3600000	88٪	100٪		
اليمن	11000000	99٪	50٪	50٪	زيديون
يوغسلافيا سابقاً	23700000	16٪	100٪		البوسنة والهرسك وكوسوفو
زيمبابوي	10100000	-1٪			

ولذلك كانوا يسمون أنفسهم الشعوبية بمناسبة كلمة شعوباً التي جاءت في هذه الآية الكريمة، وكانوا يسمون أنفسهم أيضاً أهل التسوية أي أصحاب المطالبة بالمساواة بين المؤمنين[1]. ويذهب أبعد من ذلك مركزاً على ما يدعوه نهضة شعوبية، يصفها بأنها كانت مضادة للعصبية العربية وأنها كانت نهضة للدفاع عن الأصول الإسلامية[2]. ثم يقدم دليلاً لهذه الآية المرجعية، فيرى أن المقصود بـ القبائل هو حال العرب وبالشعوب حال الوحدات القومية التي تجاوزت القبائل.

ومن منطلق القيم الجديدة التي أعلنها الإسلام في تاريخ العالم، يرى "المطهري" أن الإسلام حرب على العصبية، أكان مصدرها عربياً أم فارسياً، أم تركياً...إلخ، فهو

[1] مرتضى المطهري: الإسلام وإيران، ج1، ص68.

[2] المصدر السابق، ج1، ص 68 و69.

ينهي عن التغني بالأصول العرقية، ويأمر فقط بالتمسك بالأصول الإسلامية. من هنا تبدو الشعوبية، في نظر "المطهري"، لما يسمى أصولية إسلامية، ستظهر مراراً وتكراراً في تواريخ المسلمين. وأما القيم الإسلامية الجديدة، التأسيسية المبررة في القرآن والمبرمجة في عقل النص والنقل في مواجهة عقل التاريخ والدولة، فقد جرى إبرازها أيضاً في أحاديث النبي ﷺ المصطفى والأئمة المعصومين، أو في العقل القدسي، ومنها: يا معشر قريش، إن حسب الرجل دينه، ومروءته، خلقه، وأصله عقله، كأننا هنا أمام ثالوث اعتقادي دين/ أخلاق/ عقل يولد تاريخاً في منطقة مهدية إبراهيمية، قواعده هذا الهرم الاعتقادي الذي يمكن البدء من أي رأسية العقل ويكون المنتهى واحداً، عبر الأخلاق والدين، وبهذا المعنى تبدو الأصوليات من: الأصل/ العقل في الإسلام ذات مصدر عقلاني، طالما تعتبر العقل أصل الإنسان ومقدمه: لا دين له من لا عقل له. ويعد الدين هويته الروحية التاريخية والأخلاق الأعمال العاقلة مروءته، أي مسلكيته الرفيعة، وتالياً كانت الأصولية الشعوبية – إذا جاز القول – تشديداً على نقد أعمال الخلفاء، المخالفة للقواعد الإسلامية، والخارجة عن معنى الإسلام المصدري، وعن التاريخية الإسلامية المعاشة في المجتمع.

تتعلق مسألة الشعوبية إذاً بنقد سياسة الخلفاء، لا بنقد الإسلام القرآني، ولا بالعرب المسلمين، المتمسكين بحدود الله والناس. فبعدما بلغ الإسلام ملك كسرى وتعداه في غير اتجاه إلى منتهى الخف والحافر كان لا بد من تنظيم العلاقات الإسلامية الجديدة، وفقاً لقيم الإسلام المبينة في القرآن والسنة النبوية الشريفة، فالمسلم الصالح يولى بصرف النظر عن عرقه ولسانه وثقافته الأصلية قبل إسلامه. ذلك أن سياسات ما قبل الإسلام السائدة في المنطقة، لا تصلح في مرحلة الإسلام، يذكر الطبري في تاريخه ج3، 323– 328 أن أبا بكر قد ولى فيروز وهو من أصل فارسي وأمر المسلمين بأن يعينوه ويحوطوه ويسمعوا منه، ويجدوا معه. إلى ذلك يضيف "المطهري" أن الفرس تقبلوا الإسلام سلماً، لا عنوة. فالعرب المسلمون الذين حملوا أنفسهم وبصائرهم على رؤوس أسيافهم، كان يقدر عددهم

بستين ألفاً في فتوح إيران والروم، بينما كان المؤرخون يقدرون عدد السكان داخل الحدود الفارسية بما يقرب من 140 مليوناً. لذا يتساءل "المطهري": (ما علة الهزيمة الفارسية إذاً)؟.

أولاً: هناك هزيمة الحكم الساساني، الناجمة عن سأم الأمة من نظام الحكم وآدابه ومراسيمه الظالمة والقاسية[1]، وعن كون الروح القومية والدينية لم تعد تنبض بالحياة، مما جعل إيران تدفع بنفسها للفاتح المسلم، وفوق ذلك كان حق التعليم والتعلم مقصوراً على أبناء الأعيان والمؤبدين أي رجال معابد النيران المجوسية[2].

ثانياً: لو لم يدخل الإسلام إيران آنذاك، لكانت المسيحية هي المستحوذة على الفكر الديني للأمة الإيرانية، وبديلاً عن الزرادشتية، فالمسيحية أصيبت بدخول الإسلام إلى إيران، بضرر كبير، أعظم مما أصاب الزرادشتية، إذ إنها هي التي فقدت الأرض المؤاتية لانتشارها في إيران.

ثالثاً: إن الفرس أسلموا سلماً بصورة جيدة، مثال ذلك ما يقوله محمد القزويني في كتابه بيست مقاله: إن خونة الفرس.. طرحوا بأنفسهم في حجور العرب المسلمين، ولم يكتفوا بمساعدتهم في فتوحاتهم وحسب، بل دعوهم للاستيلاء على سائر الأراضي الإيرانية[3].

رابعاً: أحدث الإسلام منعطفاً تاريخياً في فلسفة قيادة الجماهير، إذ كان يرى أن الراعي يجب أن يكون لصيانة الرعية، لا أن تكون الرعية لري عش الراعي إلى الدماء، وبهذه الفلسفة كان الإسلام قد أصبح نشيداً لتحرير الجماهير، لذا فلا عجب ولا استغراب إذا لبت هذه الدعوة الجماهير الإيرانية المظلومة الكادحة[4].

---

[1] مرتضى المطهري: الإسلام وإيران ج1، ص78.

[2] المصدر السابق، ج1، ص88.

[3] المصدر السابق، ج1، هامش ص88.

[4] المصدر السابق، ج1، ص90.

ينظر "المطهري" إلى الإسلام كثورة قيمية، ثقافية حضارية، كمولد ثورات لدى الشعوب التي اعتنقته. من هنا، من موقعه في الثورة الإسلامية الإيرانية الحديثة، ينظر لما يسميه الانقلاب الفارسي القديم، أي الثورة الفارسية القائمة على قبول الإسلام سلماً، ويسوغ نظريته هذه بما يلي:

1-يرينا التاريخ أن الفرس كلما كانوا يستقلون سياسياً وإدارياً أكثر فأكثر، كان إقبالهم على واقعية الإسلام يزداد أكثر فأكثر المصدر نفسه، ج1، ص91.

2-طمح الفرس إلى إقامة حكومة دينية إسلامية في ظلال القرآن، فاستطاعوا أن ينقلوا الخلافة من البيت الأموي إلى البيت العباسي بقدرتهم العسكرية تلك ص91.

3-فكر الفرس في ذلك، حينما يئسوا من الحكومات العربية أن تكون إسلامية واقعية مئة بالمئة، وحينذاك قنعوا بالاستقلال السياسي، وبقوا على دينهم كما كانوا، بل قد أسلم أكثر الفرس في دور استقلالهم السياسي، منذ أوائل القرن الهجري الثالث ص92.

4-جاذبية الإسلام وانسجامه مع الروح الفارسية: كلما زيد في الفكر الإسلامي نمت حركات مختلفة كالتشيع والتصوف، وفي ذلك كان يجد الفرس الذين لم يستطيعوا الاقتناع بالفكر الزرادشتي الواطئ، متسعاً وملاذاً. وحينما أسلم الحكام والديالمة، وتشيعوا واستولوا على البلاد حتى دخلوا بغداد سنة 334هـ/ 945م زالت معالم المجوسية من البلاد الفارسية، فقد أسلم آل بويه واختاروا العربية على الفارسية، إذ كان للإسلام والعربية آنذاك صبغة عالمية لا صبغة ضيقة فراي: ميراث إيران القديم، ص 399، ورد عند "مرتضى المطهري"، ص94.

5-كانت الحكومات الفارسية المستقلة – والتي كانت من حيث السياسة معادية للحكومات العربية- تحافظ على الإسلام وتؤيده وتنشره وتشجع العلماء أكثر من الحكومات العربية المسلمة نفسها.. ص94.

لكن ألا يرى فيما يسميه "المطهري" انقلاباً فارسياً ثورة إسلامية في الإسلام، انقلاب العرب المسلمين، وإعلاناً لحرب عليهم؟ يذهب مؤرخون إلى رصد مقاومة

فارسية للعرب، تبلورت في ظاهرتين، أولاهما تجديد اللغة الفارسية، وثانيتهما التشيع.

الواقع أن تجديد أية لغة من لغات المنظومة الإسلامية أو العالم الإسلامي، لا يتنافى مع روح الإسلام، بل يسهم في تجديد الفضاء المعرفي الإسلامي ذاته. وأما التشيع، العربي أصلاً، فإن "المطهري" يراه شكل مخالف، لما رآه "محمد عابد الجابري" مثلاً: (حركة التشيع هي حركة الإسلام نفسها في الواقع، ولا فرق بين الإسلام والتشيع في الحقيقة – كما نعتقد نحن الشيعة)، م.ن. هامش، ص99. الثورة الشيعية الإسلامية في إيران، قديماً، هي من أصول الشيعة الإسلامية ذاتها، ثورة الدين والأخلاق الكريمة والعقل، هي انقلاب، بالمعنى الفارسي، معنى التغيير الجذري الشامل، استناداً إلى جذور الإسلام وأصوله التوحيد/ العدل وانطلاقاً من إمامة الشهيد، الشاهد على روح الإسلام، معناه من خلال معاناته التاريخية، وهي بالتالي تجديد/ ابتكار لصراط مستقيم/ يبقى المسلمين في صورة الإسلام، وعليه، فليس إحياء ثقافات الشعوب المسلمة، وتجديد لغاتها منافياً لروحية الإسلام وحضارته القيمية. يقول م. "المطهري":

(لو كان إحياء اللغة الفارسية من أجل مكافحة الإسلام، فلماذا انصب هؤلاء أنفسهم على إحياء اللغة العربية أيضاً، ببيان قواعدها الصرفية والنحوية والاشتقاقية؟ بل أقول: إن عناية الفرس بلغتهم لم تكن للمضادة مع الإسلام أو اللغة العربية، بل لم يكن الفرس يحسبون هذه اللغة العربية لغة أجنبية، إذ إنهم لم يكونوا يعدون العربية لغة العرب فحسب، بل لغة الإسلام، والمسلمين عامة، وحيث كانوا يرون الإسلام ديناً عالمياً أممياً، كانوا يرون اللغة العربية أيضاً لغة إسلامية عالمية تتعلق بجميع المسلمين في العالم أجمع، ص96. بينما اللغة العربية ليست إلا لغة كتاب واحد هو القرآن الكريم.. إن اللغة العربية لغة دين والفارسية لغة أم وقومية المصدر نفسه.

في المقابل: كان بنو العباس–وهم عرب –يحاولون إشاعة اللغة الفارسية أكثر من الفرس أنفسهم، وفقاً للشواهد التاريخية، وذلك أنهم كانوا قد سلكوا في سياستهم

ضد سياسة بني أمية التي كانت سياسة عربية مبنية على أساس تفوق العرب على غيرهم، ولذا نرى أن العنصريين من العرب اليوم يجلون سياسة بني أمية بينما هم ينتقدون سياسة بني العباس المضادة للعروبة).

.

ويضيف "مرتضى المطهري" : (كان بنو العباس يؤيدون العنصر غير العربي.. كتب إبراهيم الإمام مؤسس الأسرة العباسية إلى أبي مسلم الخراساني: إن استطعت أن لا تدع أحداً يتكلم العربية فافعل، بل اقتل من لم يطعك في ذلك المصدر نفسه، ج1، ص98 و99. بينما ترعرعت الفارسية ونضجت في بلاط الغزنويين وهم أتراك سنة ص100 . وتفتحت الفارسية الجديدة في القرن التاسع الميلادي في شرق إيران بالحروف العربية والكلمات العربية، ونضجت في بخارى عاصمة دولة السامانيين، ص101، إن السلطة هي أصل مشكلة الخلاف بين العرب أنفسهم، وبين العرب وسواهم من المسلمين).

فما خلاصات هذا السفر المخصص لعلاقات إيران بالإسلام، وبالعرب، وبالسلطة العربية؟ ينصب النقد على السلطة الأموية، ويجدد الكاتب تسويغه الإسلامي الحديث لظاهرة الشعوبية التي حظيت بنقد شديد في الفكر العربي الحديث/ المعاصر يقول:

(كان معاوية قد كتب إلى عماله يأمرهم بأن يفضلوا العرب على غيرهم في كل شيء.. وكان الإيرانيون قد قبلوا الإسلام ديناً لهم ولم يكونوا يقبلون العرب أسياداً عليهم – بل كانت الأمم ترحب به – بالإضافة إلى سائر مزاياه – لتجرده من أي لون قومي أو صبغة عنصرية، فهو بذلك كان ديناً إنسانياً عالمياً . ولم يكن الإيرانيون – وهكذا سائر المسلمين – يقبلون سيادة العرب على أنفسهم)، المصدر نفسه، ج3، ص281.

الإيرانيون لجأوا من ضيم القومية العربية إلى ظل الإسلام العادل، لا ننكر أن حركة الشعوبية انحرفت عن مسيرتها الأولى الصحيحة، وأنها وقعت فيما كانت القومية العربية قد وقعت فيه من حبائل الشيطان نفسه، ص282.

-إن الشعوبية كانت – ابتداء – نهضة نظيفة ورد فعل جميلاً من الإيرانيين أمام التميزات العنصرية العربية، فلما انحرفت هي عن مسيرتها الأصلية بأقاويل أقلية إيرانية واصطبغت هي بصبغة قومية إيرانية، بل تلوثت أحياناً بصبغة الزندقة، ولون الإلحاد عوضاً عن الإسلام، حكم عليها بالرد والاستنكار من قبل عامة الإيرانيين، وعلمائهم المتقين، وقد انقرضت منذ ألف سنة مضت! وإن كان الاستعمار الكافر يحاول اليوم إحياء هذا الميت، ولكنه لن يوفق إن شاء الله، المصدر نفسه، ج3، ص285.

ويتابع الدكتور "خليل أحمد خليل" قراءة التشيع[1]:

(وهذا الأدب الإسلامي نما في مدينة إلهية/ بشرية، مدينة الطوبى أو النعمة التي أنعم بها الله على عباده المؤمنين، وأنعم بها هؤلاء على بعضهم حين جعلوا شجرة المعرفة سدرة المنتهى: الطوبى الإسلامية ترمز إلى أطيب ما يقدمه العقل للعقل. وما مدينة الفارابي الفاضلة سوى مدينة عقلانية طوباوية جمهورية إسلامية مستوحاة من تصاميم العقل الإسلامي الشيعي، بعد جولة تاريخية في القرن العاشر الميلادي شملت مدناً حقيقة، وصفها الفارابي بالجاهلة والفاسدة والفاسقة...إلخ، ويقابل المدينة الإسلامية، تلك البداوة المستوطنة في روح شعوب العالم العربي/ الإسلامي، ولذا لا يعجب المؤرخون العقلانيون وهم يرصدون ظهور غزوات بدوية، كغزوات بني هلال، متأثرة بالصراعات السياسية، ومستفيدة من أجواء الثورات والاضطرابات المصاحبة لتصارع المسلمين وغير المسلمين على السلطة، ومثال ذلك أن انتفاضة القرامطة ساعدت على إطلاق غزوات بني هلال – خلافاً لروح الفتح الإسلامي المبكر – من الجزيرة العربية باتجاه مصر، حيث قام الفاطميون القاهريون باستيعابها وتوظيفها في اجتياح أمصار المغرب العربي).

وأن الشرعية الشيعية، ذات الأصل العربي، دافعت عن غير العرب من المسلمين الثائرين، ونسبتهم إلى التشيع، مما أسهم لاحقاً في طرح مشكلة العلاقة النبوية والأنثروبولوجية السياسية بين الشيعة والشعوبية بمعنى حركات الشعوب

---

[1] كتابه العقل في الإسلام، ص185 وما بعدها.

الرامية إلى تأصيل الإسلام ضمن خطاب التوحيد/ العدل، لمواجهة السلطان الظالم، أكان عربياً أم غير عربي.

زد على ذلك أن ثورة الزنج بقيادة "المبرقع العلوي"، جرى تنظيمها وفقاً لنموذج جماعي قديم: فاستولى المبرقع على عدة مدن، فيها مرفأ البصرة، واستمرت ثورة الزنج من 868 حتى 883م، عام إعدام "المبرقع"، وبعد ثورة الزنج انطلقت انتفاضة القرامطة، وتمكنت من إنشاء دويلة مستقلة في الجزيرة العربية الأحساء، وانتشرت في خراسان وسورية واليمن، وكانت مستوحاة من الفكر الشيعي المتطرف، الرامي إلى تحرير المسلمين من عبودية السلطة الظالمة، وتفكيك دولة التفرعن، المنافي لروح الإسلام، تمهيداً لقيام دولة أعدل، ومما يلاحظ في هذا السياق الانقلابي الاجتماعي، أن انتظام الأصناف – أو نقابات المهن – يعود إلى التأثير القرمطي وجماعيته وغلوه الشيعي.

إن التشيع هو الوجه الإسلامي، المخالف/ المعارض لعقل السلطة الظالمة. وقد يتواصل السؤال عن معنى التشيع وعلته. فحتى اليوم لا يزال يسأل: لماذا التشيع في الإسلام؟ بل يسأل أيضاً: أيفهم الإسلام قديماً وحديثاً وحالياً من دون فهم قوة التشيع أو الاعتراض الفكري السياسي؟ سنسترجع بسرعة بعض محطات توليد العقل الشيعي العقلية الشيعية في تاريخ الإسلام الأيديولوجي – السياسي:

1-وقعت معركة صفين عام 37هـ/ 657م، بين المسلمين أنفسهم، بين عرب وعرب، وغير عرب وغير عرب، وكان سببها المباشر تعيين علي إماماً للمؤمنين، أميراً أو خليفة للنبي على رأس الأمة الإسلامية.

2-ولدت بعد صفين، خصوصاً بعد استشهاد الحسين، نزعة عقلية سياسية، يمكن وصفها بـ الشرعية المتمثلة في حزب/ شيعة علي/ الموالية لعلي وأبنائه حتى المهدي.

3-الأئمة من أبناء عليّ، عرفوا الاضطهاد السلطوي في العصرين الأموي والعباسي، كما تلقوا هبات ومساعدات مشروطة بإعلانهم التخلي عن كل مشروع سياسي مباشر.

4-إنسانية العصر الإسلامي المأثور الكلاسيكي انطبعت، في العمق، بالقيم وبالمسالك والمآثر الشيعية.

5-قامت في بغداد حركات اجتماعية/ اقتصادية انتفاضات شعبية جرى خلالها إحراق الأحياء الشيعية ونهبها وإراقة الدماء القرن العاشر: إحراق الحي الشيعي الغني، مرتين، في الكرخ.

6-شهد التشيع نهضة كبرى، ولا سيما التشيع الإمامي البطولي/ الاستشهادي/ القويم الذي صار دين الدولة الإيرانية منذ القرن السادس عشر، فماذا عن شيعة العرب، وما عرف بشيعة الشام؟.

7-كان أول الشيعة من العرب، وتندرج ولادة الفرق في سياق التواصل التاريخي العربي للإسلام، كما أن سلالة الأئمة المنبثقة من علي، هي سلالة عربية، وأهم المراكز الدينية والثقافية لدى الشيعة الإمامية: النجف وكربلاء، المدينتان المقدستان في الجنوب الغربي من العراق، حيث يُزار مقام الإمامين علي والحسين. أما في إيران، فهناك مقام الإمام "عليّ الرضا" في مشهد، ومقام أخته، السيدة المعصومة فاطمة في قم. والآن مقام الإمام الخميني في طهران جنة الزهراء.

8-الشيعة الإماميون العرب كثيرون في لبنان وسورية والعراق، وإذا كان ثمة فرق بين الشيعي اللبنانين والشيعي الإيراني الزاهد، يعود إلى العرق واللغة والثقافة، فإن عقليتيهما الدينية متوافقة إلى أبعد الحدود. وبهذا المعنى يعتبر الشيعي اللبناني المتوالي أخاً للشيعي الإيراني في سلوكه العيني تجاه الله والناس. ومثال ذلك السيد موسى الصدر القادم من إيران قم، والمنصب إماماً شيعياً لبنانياً 1958- 1978. أما الشيعة الإسماعيليون – ومنهم الدروز والعلويون في سورية ولبنان وفلسطين – فمنتشرون أيضاً في الهند وباكستان وشرق أفريقيا. ومعظم المؤلفات الشيعية والإسماعيلية – موضوعة بالعربية والفارسية والأوردية.

الأصل السياسي للفرق:

ذهب بعض علماء الشيعة الإماميين في لبنان، كالسيد عبد الحسين شرف الدين والسيد محسن الأمين إلى ردّ الفرقة الإسلامية لأسباب سياسية. فرأى الأول أن السنة والشيعة جدولان من نهر واحد، فرقتهما السياسة وستجمعهما السياسة. ورأى الثاني أن السنة والشيعة ظلوا يتجادلون ويتقاتلون حتى صار خليفتهم في لبنان المندوب السامي الفرنسي، بهذين الشعارين التقريبيين/ النقديين، حاولا النظر في أصل الخلاف على الخلافة، ونتيجته الكبرى في عصرنا. فهل ينخفض أصل الخلاف وما نجم عنه من مذاهب وفرق إسلامية، إلى مصدر أيديولوجي/ سياسي؟.

1-شيعياً، تعود الإمامة قيادة الأمة الروحية إلى الإمام علي أولاً، وتعود الخلافة إلى الخلفاء الراشدين. لكن الشيعة لا يسلمون بالإجماع إلا مكفولاً من الإمام، بينما يرى أهل السنة والجماعة أنه مكفول فقط من الجماعة أو الأمة. هنا، يبرز على صعيد العقول، عقلان: عقل الإمام المعصوم، عقل الفرد في نهاية التحليل، وعقل الجماعة، العقل العام، الذي يكون أقرب إلى المسلك التاريخي الواقعي منه إلى العقل الشخصي، المنوالي، المسؤول في التاريخ وفي الآخرة.

2-لقد قال الأزارقة، مثلاً، بتكفير عثمان وعليّ، وقام أزرقي باغتيال عليّ. فكانوا ضد عقلية التقية و قالوا بقتل الإمام الفاسد وأهله وأولاده، وأعلنوا تأييد عائشة مقابل تقديس الشيعة لفاطمة، وقال الإباضيون بمفهوم التقية أو الكتمان.

3-إن التشيع ذاته تبلور تاريخياً في مدارس أو مذاهب مختلفة عقلياً إماميون، إسماعيليون، زيديون، فماذا كان أثر الفكر الشيعي في السياسة؟ يقال إن هشام بن الحكم قد تشيع في القرن الثامن الميلادي، متأثراً بالإمام "جعفر الصادق"، لكنه سيحسب على الجهمية، وأظهرت مدارس المعتزلة، ولا سيما مدرسة البصرة، عداء شديداً للرافضة أي الشيعة الإمامية المتطرفة، هذا، وقد تميزت العقلية الشيعية بجعلها العقل أصلاً للدين والسياسة، وبتركيزها على العقل المجتهد،

المستند إلى العقل المعصوم، وتبريزها الوجه القدسي للإمام وأهل البيت، وتشديها على معرفة المستور، والإيمان بظهور الإمام المهدي، العقل المعصوم الحي في التاريخ دائماً وأبداً، ومما يميز العقلية الشيعية الإمامية، القول بمسؤولية الأئمة أمام الله، عن الأمة المؤمنة، لأنهم مسؤولون عن تعليمها المعنى الصحيح/ المستور للتنزيل القرآني.

فلسفياً، يمكن القول إن عقلية الشيعة الإمامية هي عقلية تأويلية/ تأليهية، وإن أتباعها متأوّلة أو متاولة كما يقال في لبنان.

4-فماذا عن العقلية السنية، عقلية الأكثرية العظمى في العالم الإسلامي المعاصر؟ لقد أغلقت أبواب الاجتهاد عند أهل السنة والجماعة منذ القرن الثالث الهجري، بعد قيام المدارس الفقهية السنية الأربع، بينما واصل الشيعة الاجتهاد بلا انقطاع! ذلك أن المنظار العقلي السني يرى أن مؤسسي المذاهب الأربعة مجتهدون، بينما يرى المنظار الشيعي أن صفة المجتهد لا تضفي إلا على أبرز العلماء المسلمين/ الأعلم، الأقضى، الأفقه...إلخ، وفي القرن العشرين طالب بعض المصلحين السنة بإعادة فتح أبواب الاجتهاد، الأمر يقربهم – على صعيد سياسة العقل الإسلامي – من النظرة الشيعية إلى الاجتهاد.

ويذهب الشيعة المعاصرون إلى وصف كبار علمائهم الدينيين بصفة المجتهدين، ووصف الأبرز بينهم بالإمام المجتهد، روح الله، مجدد العصر.

5-في مستوى العقليات الدينية الشعبية، يختلف الإيمان الشيعي الشعبي عن الإيمان السني الشعبي بطابعه الزهدي وباعتراضه التاريخي على السياسة السلطوية. وعلى الرغم من قيام جماعات شيعية ثانوية عربية، هندية، إيرانية، باكستانية...إلخ، حافظ العقل الإمامي على وحدة عقيدية كافية – وتميزت داخل العقلية الشعية عقليات من أصول فاطمية كالإسماعيليين والدروز والنصريين والبحيريين والـ Bohoras في بومباي.

واللافت في العقلية الشيعية العامة، النخبوية والشعبوية، إيمانها بمركزيتين متكاملتين: مركزية الإمام المعصوم ومركزية السيدة فاطمة الزهراء بنت النبي ﷺ – زوجة عليّ – والدة الإمامين الحسن والحسين وبالتالي وحدة التشريع والتشفيع مقامات للأئمة ومقامات للسيدات الشريفات: زينب، في مقامها الست زينب في دمشق فاطمة العذراء، المعصومة، ومقامها في قم...إلخ.

6-هذا عن مركزية الماضي، أما مركزية الزمن الحي، القائم والمقبل فيغطيها، اعتقادياً، الإمام المهدي، صاحب الزمان، سيد العصر، الإمام الحي، القائم، الراجع دائماً وأبداً، وإن رجعة القائم تتصل بالقيامة، قيام الإسلام الحق، التوحيدي/ العادل. وفي زمن غيبته الكبرى، المستمرة حتى أيامنا، يعتمد مبدأ نائب الإمام، مبدأ الولاية ولاية الفقيه المميزة بالإخلاص والولاء الروحي للإمام المعصوم على أن انتظار المهدي لم يعد مسألة، بل هو الآن وغداً مسألة الإسلام بأسره، مسألة الخروج من الظلم إلى العدل، ومن الظلمة إلى النور.

7-تتميز العقلية الشيعية الإمامية من العقلية الصوفية، لأنها ترفض الصوفية منذ بداياتها. لماذا؟ لأن رغبة الصوفي في اختراق حيوي للسر الإلهي، تعتبر انتهاكاً لامتياز خاص بالإمام المعصوم الذي يدخل، وبحق إلهي كامل، في أسرار العلم والحياة الإلهية. ويأخذ المؤمنون العلم الإلهي عن الإمام – باب العلم الإلهي – ومن خلال تعاليمه.

8-يمكن القول إن العقلية الشيعية خاصة، والإسلامية عامة، هي عقلية مهدية، بمعنى أنها احتماء جماعي في عالم الروح، هجرة جماعية نحو اللّه، عبر المهدي، وهذه الهجرة الروحية لونت وحركت الكثير من المطالب الشيعية، بقدر ما كان التشيع يعاني أكثر فأكثر من مشاعر أقلية، مما يجعله يفقد الأمل بانتصار دنيوي قريب[1].

[1] Louis Gardet، op. cit. p 308.

والحال، فإن المهدية هي حلم مستضعفين يحققون ذواتهم، في هذا الحلم وبه بالذات، ككائنات جديدة، حرة، كما أن المهدية هي ضمانة لتدخل إلهي مباشر في تاريخ البشر، يخلص تاريخهم من لامعناه، فلا يعود التاريخ غاية بذاته، بل يصبح له معنى آخر، لأن ما يميز التاريخ ليس سلسلة الأحداث الواقعة فيه، بل تميزه الانقطاعات الكثيرة الحادثة فيه بأمر من الله[1].

إن كلام الله هو الذي يحدث هذا الانكسار في الزمن الكمي، ويفتح الآفاق أمام الزمن الروحي، زمان الخلود، ويمنح المؤمنين حق الحلم والأمل بقيامة دنيوية روحية، بوجود أفضل، أعدل وأمثل. فالمهدي، مولى الساعة، هو رمز جماعي لعقلية مهدية، ألفية، تقدم نفسها دائماً أبداً كثأر جماعي، يستبطن أسرار القلوب والأفئدة. فهل يمكن وصل عقل التاريخ بعقل ما وراء التاريخ، ما بعده، بعقل الاعتقاد واللامعقول عقل الحكم والأمل؟

ويتابع الدكتور "خليل أحمد خليل" قراءته للتشيع ورصد معناه فيقول: (هو في أساسه خطاب معرفي، ثقافي/ اعتقادي، هو صنوي آخر ضد الواقع التاريخي المقام بقوة السيف، فوق قوة أي عقل قويم، وهو مستمد من نهج صراطي، عجز عن ولوج التاريخ من باب العلم والشورى أو الديمقراطية العربية القديمة واصطدم بالتركيب التاريخي ما قبل الإسلام، لا في صدر الإسلام فحسب، بل في ضحاه وعصره وغروبه، وفي شروقه هذه الأيام، ذلك التركيب المضيق، الحصري للسلطة في نطاق الشخص الواحد: رئيس لكل قبيلة، أمير لكل جماعة، ملك واحد لكل الملك الإسلام الإمبراطورية. وخيار وحيد: تكون مقهوراً مع السلطة، أو تكون مقهوراً خارجها، وبالتالي أنتج الخطاب الميثولوجي الشيعي صورة الذات الإمام المعصوم بإزاء صورة الآخر مالك التاريخ. وتخيل – وهو لا يملك في مظلوميته سوى حق الخيال –أنه مقبل على انقلاب تاريخي، يقوده ثالوث حي معصوم: الله – النبي ﷺ – الإمام، يقوده طليع إمامي مهدي / نبوي/ إلهي، يقوده الإنسان المقهور في تاريخيته، مفصحاً بالرموز والإشارات عن قوة المقهور، مستنداً إلى قوة

[1] Louis Gardet، op. cit. p 308. .

العقيدة الإسلامية هادفاً إلى قلب التاريخ عامة، انطلاقاً من قلب تاريخه بالذات). هنا كل التوصيفات الاعتقادية – اللا معقولة والخيولة – تبدو منطقية من زاوية الطفرة السياسية المنشودة، المحلومة، المأمولة. ولطالما استرشدت علوم إنسانية في فلسفة الأفراد و تفسير أحلامهم، لكنها قصرت، وما زالت تقصر في فلسفة المخيال الجماعي وتأويل أحلام الجماعات المقهورة في تاريخها.

وما دراستنا هذه سوى محاولة فلسفة علمية، على طريق قراءة المخيال الاجتماعي في ضوء العقل التاريخي، الذي تهدف إليه هذه الجماعات التي فُرض عليها أو فرضت على نفسها أن تعيش التاريخ بالمقلوب، لكن ليس بسلبية صوفية وانطواء، بل بمجاهدات استشهادية وبمقاومات لمبدأ الظلم وممارسات الظالمين، وإن ما حدث في النصف الثاني من هذا القرن في إيران، أوضح معنى الخطاب الاعتقادي الشيعي، بكل مضامينه، وقدم نموذجاً لإمكان توظيفه السياسي في قلب التاريخ، من موقع الميتا تاريخ، وإحلال جمهورية محل إمبراطورية.

لا أحد يدعي حتى الآن أنها جمهورية المهدي، لكنها خطوة على طريق الرؤيا الجديدة، المختلفة، للتاريخ العام، والإسلامي منه بوجه خاص، ونموذج آخر، مختلف نجده في أفغانستان؛ إلى نماذج تبلورت على أنقاض الاتحاد السوفياتي في جمهوريات إسلامية، فضلاً عن نموذج إسلامي ما زال يغالب في الجزائر لأجل تكوين نفسه ميثولوجياً وسياسياً، وعن حركات إسلامية لا يكاد يخلو منها قطر من أقطار العالم الإسلامي المترامي الأطراف ككيان جغرافي، المتعدد الأشكال المقهور من خارجه للغرب[1]، والمغلوب من داخله بما يسوده ويستحكم به من قوى موالية للغرب، مضاد للنموذج الحضاري الإسلامي، أقل ما يقال فيها إنها، بنظر الإسلاميين، قوى غير صادرة عن أية مرجعية إسلامية. هنا أيضاً تسترجع الميثولوجيا الاعتقادية كل قوتها السياسية الانقلابية مصدر هذا الاسترجاع هو عقل التاريخ القائم بعقلية ما يجب أن يقام، أي هدم ما كان لأجل ما يستحسن أن يكون:

---

[1] المقصود به تحديداً هو النظام الرأسمالي/ الاستعماري، لا الغرب المسيحي ولا الثقافي والعلمي والتقني والحضاري... إلخ.

لقد قلت في بداية كلامي إن 14 شرفة من شرفات قصر أنوشروان الظالم قد انهدمت في يوم ميلاد النبي الأكرم محمد ﷺ، ألا ترون بأن هذا يدل على العمل العظيم الذي حصل بعد 14 قرناً من الزمن حين أطيح بعرش الملكية في إيران بعد 14 قرناً من ميلاد النبي ﷺ، وقد تخلصنا من الظلم بعد كل هذه المدة والحمد لله[1].

من هوامش التاريخ الراهن، ومن قبله المغلق تطلع رؤيا تاريخ آخر، تاريخ مولد الإسلام وعقله الثقافي السياسي الذي يرنو القائمون به إلى تجديده، هذه الرؤيا لعب التشيع الإسلامي دوراً مميزاً في تكوينها وتعميمها بألوان شتى، فمن شيعة الشام إلى شيعة إيران، يسود غلاف عقلي اعتقادي مشترك: حاكمك خصمك، وتتماهى الدبلوماسية الشيعية التقية: حماية النفس من جهل المتعصبين الجهلة[2] مع العالم الإسلامي بحثاً عن رؤية مشتركة أو منقسمة للوحدة السياسية بين لائذ بجبال التقية[3] في جبل عامل، جبل العقل وعلماء الدين، ينتظر الفرج من خارج التاريخ، متميزاً بشدة الاحتمال والصبر، بروح هاشمية بنوية/ علوية/ حسينية/ كربلائية[4]، وعائذ بالسلطة يتصنع لها، وهي تصنعه على منوالها، ففي المنظار الميثولوجي السياسي، لم يمض 14 قرناً بل الآن يولد محمد ﷺ عقلاً بنيوياً ويولد الإسلام وتستعاد مسألة الخلافة الحقيقية، والزمن القاهر ليس زمان المقهورين، وإن عدّه القاهرون زمانهم هم، وقام له المؤرخون والمروجون.

التاريخ لم يولد بعد، وعقل التاريخ السطحي الذي ساد، لا علاقة له بعقل الميتا تاريخ الذي لم يسد بعد، عقل الأعماق المتنزل من فضاء الاعتقاد القديم، الاعتقاد

---

[1] الإمام الخميني: "القرآن أمر المسلمين بالوحدة والاتحاد"، مجلة الوحدة الإسلامية، العدد 75، ربيع2 سنة 1406هـ، كانون الثاني 1986، ص6-7.

[2] قيصر مصطفى: الشعر العاملي الحديث في جنوب لبنان، بيروت، دار الأندلس، 1981، ص27.

[3] المصدر السابق، ص56، 57.

[4] المصدر نفسه، ص62.

الآخر. وبالتالي فكل كلام على الماضي هو دائماً كلام بصيغة الحاضر على طوبى الآتي.

قصر من 14 شرفة هو هذا التاريخ الإسلامي المنصرم، وبقوة الرؤيا ينهار هذا القصر بأسره، وتقوم القوة الاعتقادية بتقويض هذا القصر الألفي، وبمحو عقله التاريخي، لتكتب تاريخها هي، إذاً، كل كلام بغير صيغة الحاضر لا يكون إسلامياً ثورياً، وهكذا تمحي الأبعاد الزمانية وتنطوي سحابات الدول، ويتأصل كل شيء في قطرة دم – رمز إمامة الشهيد، ليتصل بالحياة الجديدة، التي يكون فيها المهدي تأكيداً لكل ما كان يجب أن يكون، وفتحاً من فتوحات علوم الآفاق التي يتساوى في مستواها كل شيء، وهنا لا تفيد التحليلات الإيقاعية، نظراً لأن الإيقاع الإلهي هو الذي ينظم قوة التاريخ المستور – أما التاريخ السطحي المبهور بما حدث، فهو ليس تاريخاً، وحدها الميثولوجيا الحساسية، تعلو فضاء الإسلام الثوري، الانقلابي، أما الإسلام السلطوي فهو بلا فضاء، يعيش في رتابة ما كان، وما آل إليه الحال في ظل براغماتية الشيطان الأكبر والأبالسة الصغار.

التمهيد قائم دائماً ليقود الناس بعبادته القويمة، انطلاقاً من البيت العتيق، بيت المسلمين الذين انضاف إليهم ذات يوم سلمان الفارسي حيث قال محمد ﷺ: (سلمان منا آل البيت)، ولسلمان مكانة في الميثولوجيا الاعتقادية لدى الشيعة وسواهم كالموحدين الدروز مثلاً: فهو السين، ومن حروف اسمه رموز لحدود خمسة. وهو عند الشيعة[1] واحد من السباق الخمسة – علي سابق العرب، سلمان سابق الفرس، صهيب سابق الروم، بلال سابق الحبش، وخباب سابق النبط، إنه سابق فارس نحو الإيمان، أشار إليه "لويس غارديه" في تنبيه إلى وحدة العقلية الإسلامية الشيعية في إيران اليوم إلى لبنان، وهذا الصحابي الجليل (سلمان) وصل إلى الإسلام، سابقاً وشاهداً، بعد سلسلة مآثر وكرامات وخوارق تتصل كلها بعالم التدين[2].

---

[1] الفقيه محمد جواد: سلمان الفارسي، بيروت، دار الفنون، ط2، 1981.

[2] المصدر السابق، ص7.

قال فيه الرسول ﷺ: (سلمان منا آل البيت، لو كان الدين في الثريا لناله سلمان، سلمان يبعث أمة، لقد أشبع من العلم، سلمان امرؤ منا وإلينا أهل البيت، من لكم بمثل لقمان الحكيم، العلم الأول والعلم الآخر، وقرأ الكتاب الأول والكتاب الأخير، وكان بحراً لا ينزف)[1].

في آخر القرن العشرين يسترجع المخيال الاعتقادي شخصيات التاريخ المقهور يستنطقها، يستشهدها على ذاتها، لا لأجلها، بل لأجل الآتي المحلوم به: كنت ابن دهقان أمير فلاحين في قرية جي من أصبهان، وبلغ من حب أبي لي حبسني في البيت، كما تحبس الجارية، فاجتهدت في المجوسية حتى صرت قطن سادن بيت النار شرح نهج البلاغة 18/ 36، ويعلق الفقيه: ارتباط المجوسية كان شكلياً صورياً غير مستند إلى شيء من قناعاته سلمان الفارسي، ص11، إن سلمان ما كان مجوسياً ولكنه كان مظهراً للشرك مبطناً للإيمان بحار الأنوار 22/ 247. وإن سلمان كان عبداً صالحاً حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين بحار الأنوار 22/ 327 حديث منسوب للإمام الصادق.

كان اسمه عند ولادته "مابه بن يوذخشان"، وسماه الرسول ﷺ سلمان كان في الأديان كلها، قبل الإسلام، فمر بها وخرج منها إلى الإسلام: مر بالمجوسية ظاهراً، وبكنيسة النصارى، حيث مال من المجوسية إلى المسيحية، ثم خرج منها إلى الشام يطلب أصول النصرانية التي جاء بها عيسى، ص23.

ويروى أنه قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن عيسى روح الله، وأن محمد ﷺ حبيب الله ، ((سلمان))، ص 23، هامش 2، وانتقل سلمان من راهب إلى راهب، وهو يحمل لوح الأسرار الإلهية، ومن دير إلى دير، فوصل إلى الإسكندرية أم الأساطير، في ذلك العصر، ولم يحظ هناك بمن يدفع إليه اللوح سوى راهب نصحه بالمضي إلى أرض العرب حيث حانت ولادة محمد ﷺ بن عبد الله، ودفع

---

[1] الفقيه محمد جواد: سلمان الفارسي، ص9.

اللوح إليه، هنا يستعين الفقيه روايات أسطورية كالموبذان رئيس المجوس الديني وبعلماء الحيرة، وهم أصحاب علم الحدثان وبسطيح من كهان العرب وكذلك شق. ولما كانت الليلة التي ولد فيها رسول الله ﷺ ارتج ديوان كسرى وسقطت من 14 شرفة، وخمدت نار فارس، ولم تخمد قبل ذلك مئة عام، وغاضت بحيرة ساوة، وكانت لا تغيض، وفاض وادي السماوة بالماء، وإن الرؤيا التي رآها كسرى والموبذان كانت في تلك الليلة، ((سلمان))، ص34.

ويستشهد الفقيه بما قال سيف بن ذي يزن لعبد المطلب، وبما روى عن الراهب بحيرا، وعن قس بن ساعدة: وكان سلمان قد سمع هذه البشارة....... وكلمة الراهب لا تزال ترن في أذنه: هذا أوان يظهر فيه نبي من العرب، ((سلمان))، ص36.

تسترجع الأسطورة سلمان الغلام الديراني راهب كل الأديان، من عبادة النار إلى عبادة اللّه، وتقدمه نموذجاً ديرانياً لا يأكل اللحم، لا يشرب الخمر يضطهد ويقهر في مجرى بحثه التاريخي عن سر الألوهة، يستعبد، يُضرب، إلى أن يتحرر ويعتق بالإسلام، فسلمان من الأبدال، وهم قوم يقيم اللّه بهم الأرض، منهم أربعون بالشام وثلاثون بغيرها، لا يقوم أحد إلا قام مقامه آخر من سائر الناس ((سلمان))، هامش ص46.

تعارف النبي ﷺ وسلمان، فأعتقه بـ 400 نخلة، إن اللوم الذي يحمله يرمز إلى أنه وصي عيسى، وكان لا يعرف العربية، ولقد فهمني اللّه عز وجل العربية من ذلك اليوم أي منذ قراءته اللوح/ الكتاب، تآخى مع أبي الدرداء في اللّه، ونال من النبي ﷺ كتاب ذمة أهل البيت السلماني، ذمة اللّه ونبيه على دمائهم وأموالهم في الأرض التي يقيمون عليها، ((سلمان))، ص103.

وكان من ألقابه سلمان الشيعي في عهد رسول اللّه ﷺ، وكان من شيعة عليّ، تشيع مبدئي ينادي بأحقية علي في الخلافة هنا تتصل الميثولوجيا بالسياسة، وتسوغ علاقة فارس بالإسلام منذ مولد الإسلام، كأن فتحاً لإيران لم يتم! وسلمان أمير المدائن بغداد فيما بعد في عهد عمر بن الخطاب، فمتى ولد؟ لقد ولد بفارس وزار

الشام وبيروت مدينة الرباط والمرابطين في سبيل الله والكوفة الرملة الحمراء، حيث سيدفن الإمام علي بن أبي طال الكوفة قبة الإسلام أهل الكوفة: أهل الله – لقبه عبد الله سلمان، العالم الأعلم أخبرني بأمر ما أطلع عليه إلا الله وأنا – الكلام للرسول، هو سلمان المحمد، تزوج امرأة عربية من كندة، صديق أبي ذر الغفاري، توفي في الكوفة سنة 34 للهجرة، جهزه عليّ ودفنه بعد الصلاة عليه.

لا شك أن فكرة السابقة أو السباقين إلى الإسلام، المبشرين به قبل مولده، تنم عن قراءة سياسية اعتقادية لما كان، لا بصيغة ما كان، بل بصيغة ما كان يتعين أن يكون، أي بمعيارية سابقة تجبُ ما بعدها، ومثاله في العقيدة الشيعية الاعتراضية على تاريخ ما كان، أن المقياس السياسي لظهور الخلافة في التاريخ، ليس الكتل التاريخية الجديدة، كالمهاجرين وأنصار الرسول ﷺ[1]، وسواهم من الصحابة وأهل القدمة والسابقة وحسب، بل ظهور سابقي الإسلام ذاته، ولتمييز هؤلاء السابقين الخمسة علي/ العرب، سلمان/ الفرس، بلال/ الحبشة، صهيب/ الروم، خباب/ النبط، يستعين الخطاب الأيديولوجي بإضفاء الأساطير على ما قبل التاريخ وما بعد التاريخ، أي على اللا تاريخ، بهدف نقض عقل التاريخ ذاته، وتشييع عقل مختلف/ مخالف، يتأسطر وهو يؤسطر، كأنه عقل احتفائي/ احتفالي، بالسابق باللاحق، ويجبُ ما كان فعلاً؟.

ذاك أن ما كان بعد الرسول ﷺ احتكم منذ 1400 سنة، وما زال يحتكم لعقلية الخلاف والاختلاف، ولم يشهد توليفاً ميثولوجياً سياسياً يقدم بديلاً موضوعياً لما كان من صراع على السلطة بين قبائل الإسلام وشعوبه وأممه. إن وضع شخص خارج السلطة بقوة سياسية، يمكنه كما في الحالة الإسلامية المبكرة، أن يولد عقلاً يرفض إنكاره داخل التاريخ، ويذهب بعيداً في بناء رؤية ميثولوجية، سياسية للعالم والتاريخ، فالمقهور هو المنظور وحده، والناظر إليه أو فيه إنما ينظره بانبهار

---

[1] إبراهيم بيضون: الأنصار والرسول "فصل: حركة النفاق، ص69" بيروت، منشورات معهد الإنماء العربي، 1989.

المشاهد الإلهي، المحتضن في نمط عبادي يعتقد أنه يوصله إلى المدى القيادي المنشود، وهكذا، تنامى في الإسلام السياسي عقلان:
عقل سلطاني تزيا بمواصفات السنة النبوية، وعقل اعتراضي تزيا بتلك المواصفات نفسها، ولكن من زاوية الفرد المقهور، الإمام المعصوم، وهذا ما يعرف بـ "عقل التشيع"، بل جاوز هذين العقلين السياسيين، عقل آخر فلسفي/ علمي، قابل لكل توظيف في اتجاه حقل السلطة أو حقل المعارضة. إن الخلافة هي أم الاختلاف. ذلك أن استخلاف النبي ﷺ كان قد طرح مسألة ملء فراغ السلطة الناشئ عن غياب نبي الدين والدولة الذي كان يجمع في شخصه وحدة الدين والدنيا، وحدة الإسلام والسياسة، وكانت دعوى كل طرف أنها تجد في فلان مواصفات الشخص الموحد الجامع، فكان ما نعلم من أحداث وأسماء ومن حروب لامتلاك السلطة استناداً إلى قوى تاريخية، لم يجر التنظير الفقهي والإعلاء الأسطوري لمواصفات أفرادها/ القادة إلا في حقبات لاحقة، إلا أن عملية الأسطرة السياسية لم تقف عند حد قاطع، وها هي في نهاية القرن العشرين تشهد موجة جديدة من موجات التأصيل الاعتقادي الذي يضع العبادة في أساس كل قيادة، فمسائل الخلافة وتاريخ الخلفاء، ليست من الماضي البعيد، بل هي مسألة راهنة، كأنها هي مسألة المستقبل الأولى.

لقد استحدث كل طرف ما يلزمه من تسويغ "ميثو- أيديولوجي" لموقعه في السلطة، وبالتالي لموقفه منها: الخلافة ثلاثون سنة، ثم ملك، وهذا يقطع الطريق على النهج الإمامي الذي يربط العبادة بالقيادة دائماً وأبداً، والخلافة تكون ببيعة أهل الحل والعقد أو بعهد من خليفة سابق، ويقول سلمان: الخليفة: الذي يعدل في الرعية ويقسم بينهم بالسوية، ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله والولد على ولده، ويقضي بينهم بكتاب الله تعالى[1]، والخليفة هو أمير المؤمنين لقب عمر بن الخطاب الخليفة، ولم يلقب بلقب الإمام الخليفة إلا في العصر العباسي. إلا أن

---

1 أحمد بن علي بن أحمد الفزاري **القلقشندي**: من كتاب مآثر الإنافة في معالم الخلافة، دمشق، وزارة الثقافة، 1985، ص23.

عقل التشيع يرى أن الإمام هو حصراً، لقب علي بن أبي طالب، والأحد عشر المتحدرين منه، سواء أكانوا خلفاء أم لم يكونوا فهم أئمة شهادة وعبادة لله، وبالتالي أئمة صراطيون، قويمون، للمسلمين كافة، واسترجاع السلطة المفقودة بعد مقتل علي، والمعمدة بدم الاستشهاد والاجتهاد، سيظل مسألة أفقية، مطروحة في الميتا تاريخ حتى تاريخ ظهور المهدي.

وينسب حديث للرسول ﷺ يصنف أطوار السلطة الدينية: نبوة ورحمة، خلافة ورحمة، ملك وجبرية[1]، أما مالكو هذه الأمة فيحصر عددهم في 12 إماماً كعدة نقباء بني إسرائيل.

إن تاريخ السلطة الخلافة هو تاريخ خلاف وانشطار في الإسلام منذ وفاة النبي ﷺ إلى الآن. ويلجأ كل طرف إلى مذهبة التاريخ إلى أسطرته بالشكل الذي يلائم هويته الاعتقادية، فالصديق مثلاً لقب أبي بكر اسم سماه الله على لسان جبريل، وهو أول من أسلم من الرجال[2].

أنصار عليّ يقولون إن عليّ أول من أسلم، وهو أعلم لمعالمهم[3]، وصار أنصار عليّ يقولون إن علياً هو الأعلم بينهم والأقضى...إلخ: والله لقد آمن أبو بكر بالنبي ﷺ زمن بحيرا الراهب حين مر به، واختلف فيما بينه وبين خديجة حتى أنكحها إياه، وذلك كله قبل أن يولد عليّ[4]، وأما أفتى الناس أو أقضاهم في زمن الرسول ﷺ فكان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما والأقرأ بين الصحابة هو أبو بكر لا عليّ، وهو غاية في علم تعبير الرؤيا.

[1] جلال الدين **السيوطي**: تاريخ الخلفاء، بيروت، دار الكتاب العلمية، 1988، ص8.

[2] المصدر نفسه، ص23.

[3] المصدر نفسه، ص26.

[4] المصدر نفسه ص31.

قال "محمد بن سيرين": (كان أبو بكر أعبر هذه الأمة بعد النبي ﷺ – أخرجه ابن سعد[1]. وفوق ذلك هو الأعلم بين الصحابة وذو عصمة: إن الله يكره في السماء أن يخطئ أبو بكر الصديق في الأرض[2]، وهو الأفضل، يليه عمر، فعثمان، فعلي ثم سائر العشرة. وهو الأحب إلى الرسول ﷺ من الرجال)..إلخ.

إذاً إن حقل تاريخ مشترك، وعقلان يفصلان قماش ذلك التاريخ الاعتقادي على قياس الأشخاص الباهرين، وعلى قياس الناس العاملين سلطوياً لهذا الخليفة أو ذاك. لقد ولد عقل الخلاف السياسي داخل العقلية الإسلامية، وحاول عقل العلم والفلسفة أن يتجاوزه بالاستقلال عنه، فكان سيف تحريم الفلسفة مسلطاً لإعادة العباد إلى حقل الانقياد: وزيران للنبي في السماء جبرائيل وميكائيل، ووزيران في الأرض أبو بكر وعمر[3]، مع العلم أن كلمة وزير لم تكن قد ظهرت بعد في زمن الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين.

ومن يرغب في متابعة هذه الظاهرة سيجد أمامه ركامات من التورخة الميثولوجية – السياسية: فريق يتورخ للسلطان وآخر يتورخ أيديولوجياً للمعارضة، ويأتي من الطرفين من يتورخ – جميعاً – لعقليتين متنافرتين في الإسلام، ويسمي ذلك توحيداً، دون المساس بالأصل الأسطوري الاعتقادي الذي أضفي لاحقاً على مسألة الخلافة العينية في تاريخ الإسلام والمسلمين.

وكم نعجب في أيامنا، ونحن نقرأ لأعلام يدحضون العلمنة في الإسلام، وآخرون يلصقون العلمنة بالإسلام[4]، متجاهلين كل النتاج الميثولوجي السياسي الذي يحرك الخلفية الفكرية أو العقلية الثقافية للشقاق السياسي في أعماق الإسلام.

ويعرض الدكتور "خليل أحمد خليل" معنى التشيع في الفكر الحديث[1]، وهنا يستشهد برأي "محمد جواد مغنية" الذي يرى أن سبب التشيع ديني لا سياسي،

---

[1] جلال الدين **السيوطي**: تاريخ الخلفاء، ص 32- 33- 38.

[2] المصدر نفسه.

[3] جلال الدين **السيوطي**: تاريخ الخلفاء،.

[4] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: العلمانية، بيروت، دار التوحيد الإسلامي 1980.

وعلم لا أهواء[2]، ويربط تاريخ التشيع بتاريخ نص النبي ﷺ على الإمام بالخلافة[3]. لكن مبدأ التشيع يلازم الثورة على الفساد والظلم[4]. وهذا معناه معاودة الترابط بين الاعتقاد والسياسة النظر إلى وجه علي عبادة حديث اعتقادي لكن العبادة توصل القيادة أو الشهادة. ويورد حديثاً منسوباً للنبي يلعن فيه القائد والمقود معاوية وأخاه يزيد[5].

يتكون سجل المعاقلة الشيعية مما نسميه العقول التوائم أو الأرواح المتوائمة. إننا أمام سلسلة عقلانية روحانية متناظمة، كأنها سبحة محسوبة، حيث يكون كل عقل عقلاً لسواه، مرآة نور لنور عاكس/ منعكس، ويعبر عن هذا السجل، رمزياً، بـ اللوح المحفوظ، لوح العقول/ الأرواح/ النفوس.

من هن والذي نفسي بيده.. روح اللّه/ روح النبي ﷺ/ روح الإمام/ روح الإنسان، أو عقل اللّه/ عقل النبي ﷺ/ عقل الإمام/ عقل الإنسان عقل نائب الإمام، الفقيه الذي يستمد معنى ولايته من هذا السجل العقلاني بالذات، عقل المؤمنين، عقل غير المسلمين، عقل غير المؤمنين...إلخ.

(أنا من عليّ وعليّ مني)، عقلان توأم، هذه التوأمة تسوغ العصمة في مستوى العقادة، وتبرر الإمامة في مستوى القيادة أو السياسة. وبما أن وجه النبي ﷺ ووجه الإمام توأم، يغدو النظر إلى وجه أي منهما عبادة كأنهما وجه واحد، ومن وجه إلهي واحد.

هنا نفهم المعنى الذي ذهب إليه الصوفي القائل:

وما الوجه إلا واحد غير أنه   إذا أنت عددت المرايا تعددا

---

[1] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص254 وما بعدها.

[2] محمد جواد مغنية: الشيعة والحاكمون، ص16.

[3] المصدر نفسه، ص17.

[4] المصدر نفسه، ص28.

[5] المصدر نفسه ص42.

ونكتنه فلسفة النور المتواصل، في مرآة أنوار، في بحار أنوار، كأن كل سلسلة العقول التوائم هي نور من نور أو نور على نور، وندرك أن ما لم يأذن التاريخ بمولده وظهوره، تعمل الثقافة الدينية، بوجهيها الاجتهادي والشيعي، على تصنيعه، لذاتها، كتاريخ اعتقادي، يتعالى وخيالياً، مثالياً، فوق واقع الحكم والحاكمين، ينتقدهم يدعو المحكومين إلى التعالي بالكلمة العليا وبالسيف، لتخطي محنة التاريخ الإسلامي ذاته.

إن توأمة العقول في سياق الانتماء العربي إلى إسماعيل الذي يسمع كلام الله، تسوغ شراكة معينة في تلقي الوحي الإلهي، شراكة النبي ﷺ والأئمة، المحصورة في أهل البيت، في أهل كساء، لأنهم أهل وحي مشترك/ جامع.

يحددهم السجل العقلاني الشيعي بـ: النبي ﷺ/ علي/ فاطمة/ الحسن/ الحسين.

النبي ﷺ هو الراعي العقلاني لأهل بيته هؤلاء: علي وجهه الآخر، وصيه، فاطمة ريحانة الرسول ﷺ، سره، الحسن والحسين، سيدا شباب أهل الجنة.

وحين يأتيه جبرائيل بالوحي، كان الحسن يسمع الوحي ساعة نزوله، فيحفظه، ويأتي أمه فاطمة يلقيه إليها، فإذا جاءها الإمام علي وجد عندها علماً بالتنزيل، فيسأل: أنى لك هذا؟ فتقول ولدك الحسن[1].

لسان مشترك بين النبي ﷺ والإمام، لسان الوحي، لسان إشادة قبل أن يغدو في الوعي البشري، لسان عبادة.

كان رسول الله ﷺ يمص لسان الحسن أو شفته[2]، أي كان يزفه العلم الإلهي زفاً. عقل الإمام لا يهادن ولا يصالح على حقه في قيادة العباد والبلاد؟ فكيف يفسر "محمد جواد مغنية" صلح الحسن ومعاوية؟ يرى أن الحسن صمم على القتال، وتخلف عنه خلق كثير ولو يخرجوا، ومنها يتبين أن سبب صلح الحسن لم يكن

---

[1] محمد جواد مغنية: الشيعة والحاكمون، ص57.

[2] المصدر نفسه ص58.

حقناً للدماء، ولا جمعاً للشمل، ولا كرهاً للحرب التي تقضي على الفتنة والفساد، بل لأن الإمام الحسن لم يجد من يقوى به على عدوه وعدو الدين[1].

وينفض الأحاديث الموضوعة لتبرير صلح الحسن، ويشدد على أن عدداً كبيراً ممن اشتركوا في قتل الحسين، كانوا منخرطين في جيش أخيه الحسن، قبل الصلح، ومنهم "شمّر ذي الجوشن"، قاتل الحسين[2]، فماذا كان بإمكان الحسن أن يصنع، تاريخياً، إذا لم يصالح معاوية؟

جاء دور التاريخ، فرفع الإمام إلى مصاف الأنبياء عند الناس أجمعين، وإلى مقام الآلهة عند البعض[3].

ويعتبر "محمد جواد مغنية" أن مظالم أمية كانت خيراً من ألف كتاب وكتاب، وأبلغ دليل ودليل على مكانة أمير المؤمنين وحقه الإلهي في الخلافة[4].

من الواضح أن المتكلم هنا هو عقل الاعتقاد، لا عقل التاريخ، عقل النبوة/ الإمامة، لا عقل الدولة مجدداً، حتى في آخر هذا القرن، يتواصل الاستقواء بالإلهي على الخلافي، أو السياسي، هذا التجديد الاعتقادي وليد انتماء حب أهل البيت، ووليد اعتراض بعض الحاكمين الظالمين.

لكن هل ظهر في التاريخ البشري حكام لا يظلمون؟ وهل رأى البشر المحكومون أنهم غير مظلومين؟ بكلام آخر نقول: هل يمكن لمحكوم، يعي محكوميته، ألا يشعر أنه مظلوم؟ وإلا كيف نفسر ثورات المحكومين إن لم يعتقدوا أنهم مظلومون؟ الحكم ظلم.

يكاد يكون شعار المؤلف، طالما أن أهل البيت ليسوا هم الحاكمين، فلا فرق بين حكام أمويين وعباسيين، بين عثمانيين وغير عثمانيين، من هذا المنظار الشعائري.

---

[1] محمد جواد مغنية: الشيعة والحاكمون، ص 63.

[2] محمد جواد مغنية: الشيعة والحاكمون، ص62.

[3] المصدر نفسه، ص 74.

[4] المصدر نفسه ص83.

و بالتقية يضطر المحكوم إلى اتقاء حاكمه/ ظالمه وقاتله: لعن الله من أحوجهم إليها إلى التقية، بئس القوم قوم يعيش المؤمن بينهم بالتقية منسوب إلى الرسول ﷺ[1] القتل أو التقية.

وإذا كان لك عدو لا يرضيه إلا موتك، فهل تقتل نفسك وتنتحر، حتى لا يغضب عليك؟[2]. ومن يراجع مقاتل الطالبيين لأبي الفرج، يكتشف تاريخاً سيفياً/ قهرياً، يترك للمحكوم أحد خيارين التقية أو الموت، ويخلص "محمد جواد مغنية" إلى أن الحكومة لا تكون دينية إلا إذا كان الحاكم إماماً معصوماً عن الخطأ والزلل، أو عالماً يرتضيه الله والرسول ﷺ، وإلا فهي دنيوية لا دينية، وزمنية لا إلهية[3].

وبكلمة إن تاريخ الشيعة تاريخ تقتيل واضطهاد وتمزيق وتفريق، وثورات فاشلة، وهزائم متتابعة، تغري بهم الطغاة، ومع ذلك ثبتوا وصمدوا وبلغوا عشرات الملايين، فما السر؟[4]، إنه الحق علي مع الحق، والحق مع علي الحق الإلهي، والحكام ينتهكون هذا الحق، من صلاح الدين إلى العثمانيين، إلى الإفرنج إلى السعودية حيث لا تقبل شهادة الشيعي على غيره، وتقبل عليه كل شهادة[5]، تمنع الحكومة السعودية أكثر الكتب أو الكثير من التي يؤلفها الشيعة[6]. ومع ذلك، كان الشيعة في طليعة مقاومي الاستعمار الإنكليزي في العراق والفرنسي في لبنان، والقوة الأساسية المقاومة لإسرائيل في لبنان منذ 1978 حتى اليوم المقاومة الوطنية/ الإسلامية.

---

[1] محمد جواد مغنية: الشيعة والحاكمون، ص154.

[2] محمد جواد مغنية: الشيعة والحاكمون، ص161- 162.

[3] المصدر نفسه، ص 175.

[4] المصدر نفسه، ص183.

[5] المصدر نفسه، ص 198.

[6] المصدر نفسه، ص199.

نموذج للمعاقلة الشيعية المعاصرة

من الواضح، بلا مواربات، أن المسألة استرداد السلطة، اعتقادياً وقيادياً، هنا نموذج للعقل الاستردادي، أو تجديد الفتح، نموذج الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى رئيسه المغيب، الإمام موسى الصدر، 1928- 1978 من جبل عامل.

أ-الخطاب الديني/ السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين.

ب-التشيع المعاصر علوي مصدراً، حسيني سياسة، يجمع بين العقل النبوي والجهاد الإمامي، حتى الاستشهاد، يؤاخي بين جامع الرسول وحسينية الإمام، يؤلف خطاب السياسيات على إيقاعات العقادة الدينية.

والشيخ "محمد مهدي شمس الدين"، فرد في سرد حلقة عقلية في سجل عقلاني شيعي متصل ومتواصل، فما دعوته؟.

إن المعاقلة الحسينية تنفي الدولة. من موقع النبوة، فالحسينية حين تقدم نفسها كثورة، على دولة، إنما تتعامل مع هذه، بوصفها لا دولة، هي لا للدولة غير الإمامية، وهي استشهاد متواصل على طريق البحث، بالثورة، عن ميلاد دولة إسلامية قويمة، إمامية حيث أمكن، نبوية توصيدية عادلة في كل حال، والشيخ "محمد مهدي شمس الدين" يقدم دعوته من خلال قراءات نقدية لما كان، يبدأ من ثورة الحسين[1].

ينتقد الشيخ عدم اعتناء المؤرخين والباحثين بتاريخ الثورات الإسلامية وانصباب عنايتهم على تاريخ السلطة الحاكمة ويأخذ على متناولي الثورات، معالجتهم لها إما بصورة جانبية وإما بروح معادية في كثير من الحالات[2].

---

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1979، ثورة الحسين في الوجدان الشعبي، بيروت الدار الإسلامية، 1980.

[2] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين، ص15.

يشير إلى أن الانحراف بالأمة الإسلامية عن المبادئ الإسلامية، بدأ صراحة منذ بداية النصف الثاني من عهد عثمان، دون أن يفوته الكشف عن منطق السقيفة المحكوم بروح القبلية والنفس الجاهلي: روح قريش، وريثة الحكم لأن النبي ﷺ منها سلطان، ومحمد ﷺ سلطانها. ويزداد منطق السقيفة وضوحاً في سلوك عمر بن الخطاب تفضيل العرب على العجم، والصريح على المولى[1]، وفي اختزال سلطان قريش وحصره بسلطان بني أمية، واعتبارها الخلافة مؤسسة من مؤسساتها وشأناً من شؤونها الخاصة[2].

في سياق هذا المنطق المتناقض كان هناك طرحان:

- وحدة القبيلة القرشية = مبايعة عثمان.
- وحدة المسلمين = مبايعة علي.

وتغلب الطرح القبلي على الطرح الإسلامي، عقل القبيلة ارتد ضمناً، عن عقل النبوة فقامت دولة قبلية، بينما المنشود إسلامياً، قيام دولة نبوية/ إمامية جامعة. إلى ذلك سادت سياسة المال، على سياسة المقال العقلي ووحدة المجال الإسلامي الجديد، وكأن عقلين ولدا مع ولادة دولة ما بعد السقيفة: عقل السلطة سلطة المال والسيف وعقل التواصل مع النبي ﷺ سلطة القرآن وسلطة القارئ، عقلان وطبقتان: طبقة أثرياء وطبقة فقراء، الطلقاء ممن لا سابقة لهم ولا قدمة في الإسلام تطلق يدهم في السلطة، وأهل البيت، مع أشراف الإسلام، تكف يدهم، ويحالون إلى معارضة محاربين فقراء: الكوفة، البصرة، مصر، الحجاز، من هذا الوجدان الطبقي تغذت المعارضة الإسلامية التي كانت تؤمن أن علياً هو الخليفة الذي كان يجب أن يلي حكومة النبي ﷺ في المجتمع الإسلامي[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص29.

[2] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين، ص31.

[3] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، ص51.

وحين بويع علي بن أبي طالب – بعد مقتل عثمان الذي لا يتناوله الشيخ راجع حول هذه المسألة: كتاب الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، "لهشام جعيط"، دار الطليعة بيروت، 1992، كان لا بد له من إجراء إصلاحات في مجالات الإدارة والمال والحقوق، أي تغيير مبنى الدولة، كما آل إليه بعد ثلاثة خلفاء، وكان معنى ذلك الإصلاح، نقل بعض السلطة من أيدي القرشيين، إلى أيدي مسلمين آخرين، يتساوون في حقوقهم وواجباتهم.

هذا التوجه في تحويل مبنى السلطة، لإعادة توظيفها في أفق التوحيد والعدل النبويين، لم ير كمشروع عقلاني لرد الدولة إلى عقل النبوة، بل رأته الأرستقراطية الجديدة ثورة على امتيازاتها ونفوذها، في هذا السياق تتدرج حرب البصرة الجمل وقيام حكومة معاوية في الشام، مما عجل في اندلاع حرب صفين، وفي تخلي الحسن عن الحكم، بعد مقتل أبيه، وانفضاض المقاتلة من حوله بيعة معاوية سنة 41هـ، فهل كان المسلمون على اتصال بعقل النبوة، وهم لا يعيشون تاريخهم، إلا بعقل الدولة؟ من البين أن الشيعة يتمسكون بعقل النبوة/ الإمامة، ويعتبرونه فوق عقل الدولة، التي لا معنى لقيامها من دونه.

هذه الاعتقادية المثلى شكلت الخلفية العقلية لمسلك الإمام الحسين، لكنها لم تدفع إلى الشهادة الكربلائية، إلا بقوة سياسة الإرهاب والقتل والتجويع، التي انتهجها معاوية تجاه معارضيه، مرة أخرى، يتجدد شعار السلطة: الكبت أو الموت، والشاهد الإلهي، وهو يعلم ظروف ثورته، يقدم نفسه شهيداً إلهياً، فلا يعيش مكبوتاً، مقهوراً، منتظراً موتاً داخل تاريخية مخالفة لمعتقديته يتكاتف الديني والسياسي ليفرضا على الحسين موقفاً: الاستسلام الإذعان أو الاستشهاد.

في عهد الحسين، تجددت الدعوة الاجتماعية الإسلامية إلى الثورة على حكم معاوية الذي أورث الملك لولده يزيد، وكانت الدعوة ترى في الحسين بطلها، قائدها، وشهيدها المنتظر، وكان السؤال: لمن السلطة بعد معاوية: للحسين أم ليزيد؟ مع موت معاوية، كانت السلطة في الشام تسعى إلى استمرار فرض السكوت الحسني/ الحسيني، عنها.

هنا معنى إنكار الحسين لبيعة يزيد، ولجأت السلطة إلى إعمال عقل المال وعقل السيف، لتأخذ البيعة ليزيد عنوة وكان رد الحسين واضحاً مثلي لا يبايع مثله، وهكذا وجد الحسين نفسه وجهاً لوجه أمام دوره التاريخي: الحكم الأموي بكل ما فيه من فساد وانحطاط ورجعية وظلم، والأمة المسلمة بذلها وجوعها وحرمانها[1].

كان خروجه لطلب الإصلاح في أمة جده، أي لإعادة الدولة إلى عقلها النبوي، وكان بين اثنين: السلة أو الذلة، فوقف ضد الذلة، جامعاً بين إمامة البطل، في لحظة تاريخية حاسمة، سيولد منها عقل اعتقادي، بعد خروج ظرفي من جسد التاريخ: ألا وإني زاحف بهذه الأسرة، مع قلة العدد، وكثرة العدو، وخذلان الناصر[2].

ليسكن روح الأمة، ويستبطن وعي الجماعات، برمزية رأسه المقطوع، التي تشير إلى رأس الأمة المقطوع، المقموع، الموضوع ظلماً بين السيف، برأسه، بعقله الإمامي، قاوم ذلك العقل السيفي، وأعطى لجماعة سيكون هاجسها التاريخي رد الدولة إلى عقل مستقيم، حركته هي حركة جماعة مقهورة في التاريخ، تعتقد بحقها، ولا تحمل سيفاً لنصرته، حركة فرادة، لا حركة فرد، لأن البطولة الاستشهادية فرادة حسينية، من هذه الفرادة، ولد تاريخ مختلف، يضع الثورة في أفق الدولة، حتى تستقيم.

لقد فضح الحسين، بدمه، برمزية رأسه المقطوع، لعبة دولة، وكشف عن إمكان تجديد العقل النبوي في تاريخية إسلامية يجددها ويستولدها، شراة جدد، يكشفون زيف الإطار المرجعي الديني للدولة النبوية ويحضون الناس على مناقبية إسلامية طهرانية، ويولدون القوة الثورية، في جوامع ومساجد ومدارس فقهية وحسينيات هي التعبير المكاني عن رمزية الثورة الحسينية، كفرادة سياسية/ اعتقادية.

---

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، ص51.

[2] المصدر نفسه، ص184.

بعد نضال الدم في كربلاء، بدأ نضال العقل، النضال الكلامي الذي واصلته زينب، أخت الحسين، فمع مقتل الحسين لم تعد لهذا الحكم حرمة دينية عند الجماهير المسلمة[1]، ولذا تبلور فقهان: فقه الفقهاء الرسميين والفرق السلطانية كالمرجئة مثلاً، الذي يحرم الخروج على الإمام الجائر إجماعاً وفقه التثوير والتحرير، فقه الاعتراض على الحكم الظالم.

بدءاً من الإمام "جعفر بن محمد الصادق"، صارت روح كربلاء منطلقاً لروحية ثورية في التاريخ الإسلامي، فكانت ثورات وحركات ما زالت تتشهد بتلك الروح التي أعطت معنى لعصرها، غير معنى الإذعان للسلطة، فكيف جرى تفعيل ثورة الحسين في الوجدان الشعبي؟.

يحدد الشيخ "محمد مهدي شمس الدين" مسارب الموجدة الحسينية في الوجدان الشعبي بـ:

1-**المسرب العقيدي**: إجماع على حق الحسين وواجبه في القيام بما قام به، ومذهبان أحدهما يقدسه إماماً معصوماً، وثانيهما يبجله ولو بما دون العصمة والقداسة.

2-**المسرب التعبوي**: تجدد الدعوة الثورية في سلسلة أئمة أهل البيت ومن خلالهم، في سلطة العلماء والفقهاء والأمناء على تصحيح التاريخ بالثورة، والدولة بالعقل النبوي.

3-**المسرب التراجيدي**: صراع الواقعية السياسية والمثالية الأخلاقية تمثلاً للنموذج الحسيني الخارق، ومولد عقل تاريخاني طامح إلى تكوين الأمة المتلاحمة[2]، الأمر الذي يضع المسلم الشيعي في وضع نفسي/ مأساوي يجعله ملتصقاً دائماً

---

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية،ص222.

[2] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين في الوجدان الشعبي، ص410، 45.

وأبداً برموزه التاريخية، وفي مقدمتها ثورة الإمام الحسين بوجه خاص، وتاريخ أئمة أهل البيت بوجه عام[1].

وهذه المسارب الوجدانية تتوافق مع مسالك عبادية/ طقسية، أبرز مظاهرها الزيارة ومجالس الذكرى احتفاليات عاشوراء ويرى الشيخ أن الزيارة مؤسسة سياسية/ اجتماعية/ ثقافية، ثابتة في صميم التكوين الثقافي الشيعي[2]، والزيارة بؤرة ثورية يفترض بها أن تؤدي وظيفة دينية/ سياسية، قوامها إبقاء الصلة حية ونابضة بين الإسلام الحي والإنسان الشيعي، فالزيارة تكريم تقديسي، واعتراف سياسي، إقرار للحسين عليه السلام بالإمامة من الله عز وجل[3]، زيارة قبر الإمام الحسين في الحائر والمساحة المحيطة بمقامه الشريف، تكرست واجباً دينياً- سياسياً بعد محاولة المتوكل هدم القبر، وصار لها دعاؤها، ودعوتها تحت شعار ثأر الله ثأر الحسين، كما صار لها شعرها التراجيدي/ السياسي، ومجالس عزاء، تقام في مناسبات واحتفاليات، تجدد في ذاكرة الجماعة الشيعية حقها الإلهي في السلطة، من خلال شعائر الزيادة مقابل شعائر الحج، وأشعار التقديس التي تتلى في المجالس العزائية التعزية عن النفس بروح القدس، وتستبكي لأخذ العبرة مما كان، فتلوذ النفوس بعقيدة المهدي، وتستنقذ ذاتها من اليأس، وتأمل بنصر تاريخي على الظالمين، يأتي مع الانتقام الكبير على يد المهدي[4].

أظننتم أن تقتلوا أولاده ويظلكم يوم المعاد لواه

أو تشربوا من حوضه بيمينه كأساً وقد شرب الحسين دماه

إلى ذلك، أنشأ أئمة أهل البيت مؤسسة المأتم الحسيني[5]، لتجديد تمثل التراجيديا الحسينية، رمزياً بالعبرة والدموع والدماء أحياناً، ولتأكد نقد السلطة

---

[1] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين في الوجدان الشعبي.

[2] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين في الوجدان الشعبي، ص58.

[3] المصدر السابق، ص66.

[4] المصدر السابق، ص876.

[5] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين في الوجدان الشعبي، ص245.

مباشرة كلما أمكن، ومداورة عند الاقتضاء، وفي كل حال، غدت ذكرى المأساة الحسينية عملاً أخروياً محضاً[1]، انضاف إليها اللطم من العادات البويهية التي أدخلها البويهيون على المأتم الحسيني في فارس والعراق، ونوع من الشعر الموقع بالفصحى والعامية[2].
وهذه الظاهرة عاداها وكافحها السيد محسن الأمين، في لبنان، واعتبرها من الدخيل على التراث الإسلامي، راجع: خطط جبل عامل، مثلاً. كذلك الحال بالنسبة إلى الحسينيات، فأصلها الهند وفارس، ثم امتدت إلى العراق ولبنان.

لا يخفى أن هذا التأسيس الحسيني في الوجدان الإسلامي الشيعي، يرمي إلى إحياء القضية الدينية، بكل الوسائل المتاحة، من الزيارة إلى الدمعة ولبس ثياب الجزوع، الحزن الشديد حتى البكاء. وإن إحياء العقل النبوي، ينم فيما ينم عن رغبة عميقة في تحويل الموجة العقيدية إلى قوة سياسية، تخترق التاريخ لتعاود صيغة دولة أمة النبي ﷺ، وفقاً للخطاب الإيماني، والحال، هل نستغرب إذاً وضع الشيخ "محمد مهدي شمس الدين" الإيمانية في مواجهة العلمانية؟.

وقائع مجزرة كربلاء ومقتل الشهيد الحسين[3]

سماه جده حسيناً، وكان أبوه علي يرغب في أن يسميه حرباً، كنيته أبو عبد الله، توقع الرسول ﷺ مقتله: (قال أبكي لما يصيبه بعدي، وستقتله القلة الباغية، لا أنالهم الله شفاعتي)، نبت لحمه من لحم رسول الله ﷺ، وهو أشبه الناس جسماً بجده.

[1] محمد مهدي شمس الدين: ثورة الحسين في الوجدان الشعبي، ص 275- 277.
[2] الموضع نفسه.
[3] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر، جزء 1، ط3، دار القلم 1981، ص9، وانظر د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص142.

هنا مولد المأساة الإمامية، التراجيديا الشعبية، يوجه عقل التورخة الاعتقادية، تؤرخة القداسة والعصمة، ويضفي على الكتابة صوراً بكائية، وجدانية حادة، فمولد المأساة الكربلائية حدث متوقع منذ مولد الحسين، ومتورخو العصمة يسوغون مولد الإمامة بمولد التراجيديا، وبردها إلى وحي، لماذا؟ لأن علم المأساة مكتوبة في روح الإمامة: في اليوم العاشر من المحرم فقدتها كعادتها أم سلمة فقدت تربة كربلاء فوجدتها تفور دماً عبيطاً، فكانت أم سلمة، حسب الرواية التي ينقلها "هاشم معروف الحسني"، أول من علم بقتل الحسين، من أهل الحجاز.

كيف عاش الحسين في التاريخ؟

بقي سبع سنوات مع جده النبي ﷺ، وكان في التاسعة من عمره عند وفاة أبي بكر، لازم والده أكثر من 30 عاماً، يشير "هاشم معروف الحسني" إلى أن الحسين لم يشترك في حروب المسلمين مع دولتي الروم والفرس، لأنه لم يتجاوز مطلع الشباب في خلافة عمر، ويكرر رواية ابن خلدون عن اشتراكه مع أخيه الحسن في الحياة العامة في عهد عثمان، وفي بعض الغزوات لأفريقيا وبلاد فارس، ولا يخفي الحسني عدم اقتناعه بالروايات الخاصة بدفاع الحسن والحسين عن عثمان، يقول: يدعي أكثر المؤرخين بأن الحسين قد اشترك هو وأخوه الحسن في الدفاع عن عثمان، وقد أمرهما أمير المؤمنين علي عليه الصلاة والسلام أن يقفا على باب داره ليصدا هجمات الثوار عليه[1].

ويبدو لنا أن "هاشم معروف الحسني" يبني تحفظه هذا، لا على تاريخ، بل على قول منسوب إلى عليّ بن أبي طالب: قيل لأمير المؤمنين: (لماذا تسمح لمحمد بن الحنفية بخوض المعارك وتمنع الحسن والحسين؟ فقال: لأنهما عيناي ومحمد يداي وأن أدفع عن عيني بيدي)، ولا يحدد المؤلف زمن هذا القول المنسوب، وهل كان قبل مقتل عثمان أم بعده؟ وإذا رجح إمكان صدوره بعد مقتل عثمان، نظراً لأن

---

[1] هاشم معروف الحسني: سيرة الأئمة الاثني عشر، ج2، ص18.

علياً لم يخض معارك وحروباً إلا في البصرة وصفين، فإن هذا القول لا يفسر شيئاً على صعيد حادثة اغتيال عثمان، ولا يقرر ما إذا كان الحسن والحسين وقفا عند باب عثمان أم لم يقفا.

ماذا حدث للحسن والحسين عندما صار علي خليفة؟ يقول "الحسني" إن الحسن اشترك مع أبيه الخليفة في جميع الشؤون السياسية والعسكرية، وإن والده كان يرعاه ويتمنى عليه وعلى أخيه الحسن ألا يغامرا في المعارك، في حين كان يحرض محمد بن الحنفية على اقتحامها المصدر نفسه.

على صعيد تؤرخة الإمامة المعصومة، يشدد "الحسني" على أن علياً نصَّ إمامة ولديه الحسن والحسين، وأنه أوصى أولاده بإطاعتهما، وينقل عن "أبي الحديد" في شرح نهج البلاغة هذه الرواية: كان بين معاوية والحسين نزاع على أرض في الحجاز، فقال الحسين لمعاوية: (إما أن تشتري مني وإما أن تردها علي، أو تجعل بيني وبينك أحد الاثنين، عبد الله بن عمر أو عبد الله بن الزبير، وإلا الرابعة وهي الصيلم. فقال معاوية: وما الصيلم؟ قال: أهتف بحلف الفضول، ثم قام من مجلسه مغضباً، فمر بعبد الله بن الزبير وأخبره بحواره مع معاوية ومقالته له، فقال ابن الزبير: والله لأن هتفت به وأنا مضطجع لأقعدن، أو قاعد لأقومن، أو قائم لأمشين، أو ماش لأسعين حتى تنفذ روحي مع روحك أو لينصفنك. ولما بلغت مقالتهما معاوية، قال: لا حاجة بنا إلى الصيلم، وأرسل إلى الحسين أن ابعث فخذ مالك، فقد ابتغاها منك)[1].

ينقل "الحسني" هذا النص دون تساؤل عن مكان لقاء الرجلين، وعن الأرض المتنازع عليها في الحجاز، وهل هي أرض فدك/ مثلاً، وهل كان حوار مباشر بين الحسين ومعاوية؟ أم أن هذا الكلام تقول رواة؟ وتالياً، هل يكتب تاريخ علمي وعقلي استناداً إلى روايات وتأويل؟ وإذا كتاب – كما هو الحال في هذا النمط من التورخة

[1] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر، ج2، ص27- 28، وانظر د. خليل أحمد خليل، المرجع السابق، ص143.

الاعتقادية – فكيف يتواجه عقل النص مع عقل النقل؟ وماذا يستفيد عقل العقل من كل هذه اللعبة، إذا لم يمارس النقد المنهجي الصارم؟[1].

يتابع "الحسني" توصيف تاريخية الحسين: لا يتنازل عن حقه، لكنه جواد/ حليم/ كريم: قال لوكيله: (ادفع لأعرابي عشرين ألفاً، وهذه ألف دينار منها 500 لقضاء دينك، والباقي تستعين به على دهرك).
أسامة بن زيد بلغ دينه ستين ألف درهم، فقال له الحسين: (هو عليَّ، كان يحمل إليه المال من البصرة وغيرها، فلا يقوم من مكانه حتى يفرقه على الفقراء بكامله، دخلت عليه جارية وبيدها باقة ريحان، فحيته بها، فقال لها: أنت حرة لوجه الله، وكان الحسن والحسين يقبلان صلات معاوية لأنها من حقهما)[2].
نكتفي بهذه المرويات، مع التحفظ على صحة مصادرها ومضامينها، لنتساءل بعد إشارة إلى أن السلطة قوامها المال والسلاح، وأن معاوية كان يمتلكهما معاً وأن الحسين كان يمتلك بعضهما: فهل كان يسعى إلى مزيد من امتلاكهما على طريق امتلاك حق السلطة؟ وهل المال المبذول على هذا النحو في حالتي الحسن والحسين، هو مجرد مظهر كرم وحلم، أم أنه فوق ذلك ظاهرة سلطوية مقرونة بإمامة على مستوى شريحة اعتقادية اجتماعية؟ وتالياً، ما معنى السلطة في نظر الإمامية؟ وكيف يفهم مأزمها بعلم واكتشاف في عصرنا؟[3].

من المعلوم أن معاوية امتلك السلطة بالمال والسلاح، وأنه من غير المعقول أن يمنحها لسواه، فكان مسعاه كرجل دولة لأخذ البيعة لابنه يزيد، فرفض الحسين من زاويته الاعتقادية، ولاية العهد ليزيد بن معاوية، لكن، هل يمكن الاكتفاء برفض اعتقادي وهل يملك سلطة من لا يملك مقوماتها المادية/ الواقعية، كالسلاح والمال والمؤسسات؟ هذا أيضاً يصر الحسني على وضع التراجيديا فوق التاريخ: كانت ولاية يزيد ثلاث سنوات وستة أشهر في السنة الأولى، قتل الحسين، وفي

[1] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص144.

[2] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر، ج2، ص32.

[3] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص144.

السنة الثانية، نهبت المدينة وقتل أهلها وأبيحت نساؤها أياماً لجندها، وفي الثالثة، غزا الكعبة وسلط عليها المنجنيق وهدمها[1].

ثم يتورخ للعصمة، مبتدئاً بموقف، قال الحسين لمعاوية: ما أردت لك حرباً ولا عليك خلافاً. لكن معاوية أصر على استخلاف يزيد واقتياد المعارضين إلى المسجد، ووكل بكل رجل منهم رجلاً، وأمره أن يقوم عليه بالسيف وأن يضرب عنقه إن هو عارضه ولو بكلمة واحدة، وأعلن: لقد عرضت لأمر على الحسين بن علي وابن عمر وابن الزبير وابن أبي بكر، على أن لا يقطع يزيد دونهم أمراً، ولا يقضي بغير رأيهم حاجة، فوافقوا وتركوا لي أن أفعل ما أراه[2].

ما إن توفي معاوية سنة 60هـ وتسلم يزيد السلطة من بعده، حتى سلط أجهزته على انتزاع الاعتراف من الحسين بشرعية ملكه مهما كانت النتائج، وكتب إلى عامله على المدينة أن يأخذ له البيعة من الحسين خاصة ومن الناس عامة، وأكد عليه بأن يأخذ الحسين أخذاً شديداً، لا هوادة فيه ولا رجعة حتى يبايع.

ولما وصلت رسالته إلى الوالي، أرسل إلى مروان بن الحكم، وهو يعلم أن الحسين لا يبايع ليزيد مهما كانت النتائج، ولم يكن من الغريب على مروان إذ أشار عليه أن يحجز الحسين حتى يبايع وإلا ضرب عنقه[3].

مقاومة الحسين:

يقول "هاشم معروف الحسني": (وخرج الحسين من ساعته ليعد رواحله ويستعد للخروج من المدينة، بعد أن أحس بحراجة الموقف، وخلال أيام قلائل خرج من المدينة في جوف الليل بأهله وإخوته وبني عمومته.. وقال: والله لا أفارق الطريق الأعظم حتى يقضي الله ما هو قاض)، ودخل مكة في 3 شعبان سنة 60 للهجرة.

---

[1] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر، ج2، ص43.

[2] المصدر نفسه ج2، ص 47- 52، د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص144.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص54، وانظر د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام ص145.

فأقام فيها بقية شعبان ورمضان وشوال وذي القعدة، وخرج منها في اليوم الثامن من ذي الحجة، فلم يتخلف عنه من أخوته سوى أخيه محمد بن الحنفية[1].

والحال، لماذا تخلف عنه أخوه محمد ؟ هنا، نسترجع بعض مرويات محاورات الحسين على هامش تهجيره، مع تسجيل تحفظنا على المصادر:

❖قال لأخيه محمد : يا أخي لقد خفت أن يغتالني يزيد بن معاوية في الحرم، فأكون الذي تُستباح به حرمة هذا البيت.

❖جاءه أبو بكر عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي، فنهاه عن الخروج، وحذره من غدر أهل الكوفة وتخاذلهم، وأشار عليه أن يتجنبهم، فأبى إلا المضي في طريقه.

❖حذره عبد الله بن عباس من غدر أهل العراق، فرد عليه الحسين قائلاً: ذاك أمر قد قضاه الله ولا بد من تنفيذه[2].

❖نصحه ابن جعفر وعبد الله بن مطيع: (فلا تأتِ الكوفة ولا تعرض نفسك لبني أمية، وسأله عبد الله بن عمر: أين تريد يا ابن رسول الله ﷺ؟ قال: العراق. فقال: ارجع إلى حرم جدك، فأبى عليه، فلما رأى إصراره، قال: أستودعك الله يا أبا عبد الله. وكان رد الحسين الدائم على سائليه وناصحيه: إنهم لا يزالون به حتى يبايع يزيد أو يقتل، وحين حاوره الفرزدق الشاعر رد عليه: ما قضي كائن لا محالة فتركه ومضى).

فهل وراء هذا الموقف المنسوب للحسين في مصادر "الحسني"، قضاء وقدر فقط؟ أم وراءه حلم سلطة؟ رغبة في مبايعة بخلافة؟ وكيف لرجل مثله في سن السابعة والخمسين، أن يخرج من مدينة مقدسة إلى أرض مدنسة قتل فيها أبوه وخذل أخوه الحسن واغتيل بطعنة كادت تأتي عليه، وهلك فيها آلاف المسلمين لأجل سلطة ولو بأمر من الله؟[3].

---

[1] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر، ج2، ص56.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص67، وانظر د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص145.

[3] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص145.

نرى أن مفهومي العبادة والقيادة، لا ينفصلان عن وعي الإمام وإن تباعدا أحياناً وتباينا في ممارسته السياسية، والمبايعة الفردية أو الجماعية فبلغ عدد من بايعوه بالمراسلة على الموت أربعين ألفاً وقيل أقل من ذلك، تغذي حلم القيادة لدى الأفراد في التاريخ، وفي حال الاكتفاء بمظهر العبادة دون تأسيس مظهر القيادة السلاح والمال، لا مناص من مولد تراجيديا سياسية يتغلب فيها القيادي على العبادي، وفي حال الحسين ولدت التراجيديا مع مقتل "مسلم بن عقيل" وهو يدعو له في الكوفة، أي مع اصطدام المعارضة بالسلطة، فهل كانت تلك التراجيديا بمثابة انتحار قيادي للحفاظ على قدسية العبادي فقط؟ أم كانت تحمل أملاً بامتلاك السلطة، بحق إمامي بنوي إلهي، إذ الإمام وصي/ ولي الله؟[1].

ما العبرة من مقتل "بن عقيل على يد ابن زياد"، والي يزيد على الكوفة الذي أمر أجهزته أن يصعدوا به إلى أعلى القصر ويقتلوه ويرموا جسده إلى الناس ويسحبوه في شوارع الكوفة ثم يصلبوه إلى جانب "هانئ بن عروة"؟ هذا وأهل الكوفة وقوف في الشوارع كأنهم لا يعرفون من أمره شيئاً؟[2].

يروى أن "مسلم عقيل" قد استخلص بنفسه عبرة مأساة الحسن، قبل بلوغ مأساته هو شخصياً، وأنه كلف ابن الأشعث بالكتابة إلى الحسين لكي يخبره بالحال وينصحه بعدم الشخوص إلى الكوفة.

ونرى أن طرفي المأساة الحسينية معقودان بين واقعين وخطابين: واقع السلطة الأموية في المدينة ومكة والكوفة مسرح التراجيديا الحسينية وواقع الجماعات المؤيدة للحسين وغير المعدة لدعم المبايعة في حال حصولها بالقوة اللازمة لمواجهة هذه السلطة، وخطاب العقل النبوي الذي يحمله الإمام المعصوم، دون أن يحظى بتأييد وتشجيع من أهله ونصائحه، مقابل عقل الدولة الذي لا يخاطب الناس إلا بالمال والسيف.

---

[1] د. خليل أحمد خليل، المرجع السابق، ص 146.

[2] د. خليل أحمد خليل، المرجع السابق، ج2، ص64.

كان الحوار منقطعاً بين عقل النبوة وواقع الناس وعقل الدولة وواقع الظلم، فأراد الحسين بسلوكه القيادي التراجيدي أن يعيد الحياة إلى عقل النبوة، أن يجدد فتح آفاق الحوار والصراع بين الناس والسلطة، ولو كلفه ذلك حياته وحياة أهل بيته، إنه من وجهة نظر العقل النبوي/ الإمامي سلوك قيادي رفيع لأمة تبحث عن مخرج لمأزق زجها فيه مغتصبو السلطة، وهو من جهة نظر العقل الدولي/ الدنيوي مسلك انتحاري.

و يتجدد السؤال في آخر القرن العشرين: من انتحر سنة 61 للهجرة: الحسين أم يزيد؟ سنة 61هـ أحيط الحسين بمضمون الحال ليس لك في الكوفة ناصر ولا شيعة وفي سنة 1413هـ/ 1992م، هناك نحو مئة مليون شيعي إمامي، حسيني؟ فأين حقيقة التاريخ؟ إنا في الحاضر والمستقبل، حيث المقتول الشهيد، هو الحي، المقدس، الذي ترتجى قيادته السياسية استناداً إلى مقاومة الحسين لمبدأ الظلم في التاريخ، وترفيعاً لأخلاق النبوة المتصلة بالإمامة، فوق أخلاقيات السياسة ومصالح الظالمين وأوهام المظلومين، هذه العبرة يستخلصها "هاشم معروف الحسني" بلا مواربة: (كان عليه أن يسجل موقفاً كريماً من ولاية الظالمين، كيزيد وغيره، ولو بقتله وقتل أطفاله وسبي نسائه، حتى لا يتسرب إلى الأذهان أن الإسلام الذي يجسده الحسين يسمح بمثل هذه الولاية)[1].

لماذا كان عليه ذلك دون سواه من المسلمين كافة؟ التفسير هنا قدسي، لا تاريخي: لأنه هو الإمام المعصوم، ولي الله، ولأنه يعلم ذلك ويؤمن أنه على حق، وأن مبدأ الظلم يتنافى مع مبدأ الإسلام، و تالياً، مثّل موقف الإمام الحسين حرية المسلم في الاعتراض والمعارضة بدمه، بقدر ما مثل حرية العقل في الدفاع الاستشهادي عن روح الإسلام وروح الله في مواجهة أي سلطة ظالمة، لقد عبر بجسده صحراء الزمان السلطوي ليعطي معنى لعصره، واضعاً الوعي الاستشهادي فوق أي وعي سياسي، فاتحاً الطريق لمقاومة مبدأ الظلم في التاريخ،

---

[1] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر، ج2، ص 66، ود. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص146.

مرسخاً عقل النبوة والإمامة في عقل الأمة ووجدانها أو جسدها العقلي، والعبرة ليست في مأساة كربلاء ورأس الأمة المقطوع، لكي تولد وتتجدد بدماء الإمام، بل العبرة أيضاً في مراحل التاريخ اللاحقة، والمتجددة في كل عصر، وحتى في أيامنا، فما يحدث في عصرنا، وفي غير قطر عربي وإسلامي، ينبهنا مجدداً إلى أن ظاهرة المقاومة الحسينية ليست حدثاً تاريخياً يمك التعامل معه ببرودة، أو بنفاق سياسي، بل هي مفتاح تاريخ مغلق، يبحث عن قائد باهر، يتحكم فيه الأخلاقي بالسياسي، النبوي بالدولي، العبادي بالقيادي.

إن إمامة الشهيد هي غير إمامة يزيد، ومأساة الإمام المعصوم فتحت تاريخاً، بينما قيادة المهزوم بظلمه ختمت تاريخاً، وهنا نجد المعصوم، الذي يأبى الإذعان لظالم، فيغذي الأمة بروحه، لتولد روحانية إسلامية رفيعة، قضتها أغلى من دمها هذا، في رأينا المتواضع، أحد معاني القضاء الحسيني، وهو قضاء حر، اختاره بنفسه، لأجل هداية الجماعة إلى الخروج عبر مأساته الجسدية من مأساتها التاريخية[١].

إن صورة المأساة الحسينية التي تتجدد في فكرة الشيعة العلمية وفي ذاكرتها الشعبية، تستحق درساً موضوعياً، لأن في مثالها الواقعي التاريخي، يمكن اكتشاف سر المثالية، وعبرتها اللطيفة: فالمثالية أو المعصومية/ الصراطية تعلمنا الصبر العقلي والمجاهدة الروحية ومقاومة مبدأ الظلم في التاريخ، حتى لا يظل تاريخنا تاريخ ظالمين يتبدلون، وتظل فلسفتنا ظلم، لا فلسفة تحرر وتحرير، ومن لا يتحرر بعقله، كيف له أن يحرر سواه؟ الحسين حين حرر جسده، وجسد بيته، فتح باب الوعي المثالي أمام تاريخ كاد يترك عقل الدولة يبتلع عقل النبوة. هنا عقل الإمام إحياء لعقل الوحي، تجديد لروح الأمة، تمهيد لمتابعة قدسية الرسالة، ومواجهة مع عبادة الأشخاص التي حلت، في مستوى السلطة، محل عبادة الأوثان قبل الإسلام. إن القدسي يظهر نفسه بدمه، بعد تطهيرها بوعي الوحي[٢].

---

[1] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص147.

[2] د. خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، ص147.

صور المأساة الحسينية:

في الطريق بلغه مقتل "عبد الله بن يقطر" الذي يحمل منه كتاباً إلى "مسلم بن عقيل" وجماعته من أهل الكوفة، فقد خرج الحسين على الظلم، ولا يجوز له أن يتراجع، وكانت جغرافياً مأساة عصره، المبشرة من خلال مقاومته لمبدأ الظلم بمولد تاريخ إسلامي جديد، تمتد من المدينة إلى مكة.. إلى الكوفة: الطف: أرض الطرب والبلاء، مسرح التاريخ، وتقول كلمات المأساة:

(حاصره ألف فارس من جند ابن زياد، بقيادة الحر بن يزيد الرياحي، أرسلهم ابن زياد لقطع الطريق على الحسين، فقال الحر للحسين وجماعته: لقد أمرنا نلازمكم ونجعجع بك حتى ننزلكم على غير ماء ولا حصن، أو تدخلوا في حكم يزيد وعبد الله بن زياد، فهل كان بمستطاع القدسي أن يذعن للدنيوي الدنسي؟ أجاب الحسين: أما إذا أكرهتموني فإني مستعد لأن أرجع إلى بلاد الحجاز أو أذهب في بلاد الله العريضة فقال الحر: لسنا من هؤلاء الذين كتبوا لك يا أبا عبد الله[1]، إنهم السلطة، لا الممتع الإسلامي).

ظل "الحر" يسايره ويحذره من قتال بني أمية ويذكره بغدر أهل الكوفة ومواقفهم من أبيه وأخيه الحسن، وإذا بعمر بن سعد قد خرج من الكوفة في جيش تقدره بعض المرويات بثلاثين ألفاً، وبعضها بأكثر من ذلك. وما أهمية العدد هنا، طالما أن سلطة الظلم تقف كلها في مواجهة فرد، متهم بأنه إمام زمانه، وعقل حريته، ومستقبل قيامته؟ الجيوش الزاحفة من الكوفة في الطريق على الحسين، واضطرته إلى النزول في كربلاء، هناك تعمم الحسن بعمامة رسول الله ﷺ...، وأخذ سلاحه ودنا من معسكرهم، ثم سألهم، لماذا يريدون قتله، الثأر لهم عنده، اغتصبه منهم؟ أم لبدعة أدخلها في دين الإسلام؟ وختم تساؤلاته: (فإن كنتم تنكرون كتبكم رسائل أهل الكوفة بمبايعته وتنقضون عهودكم فدعوني أرجع إلى المكان الذي خرجت منه، أو أذهب في أرض الله الواسعة، أو التجئ إلى ثغر من

---

[1] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر،، ج2، ص70 و71.

الثغور أجاهد فيه الكفار والمشركين حتى أموت[1]، وكان جواب القوم: إما أن تستسلم لابن زياد يرى فيك رأيه أو نقاتلك قتالاً أدناه قطف الرؤوس وقطع الأيدي والأرجل، المصدر نفسه).

التحق "الحر بن يزيد الرياحي" بالحسين، ووقف على باب خيمته: (والله لا أرى لنفسي توبة إلا بالقتال بين يديك حتى أموت دونك)، ومضى إلى الحرب فتحاماه الناس، ثم تكاثروا عليه وقتلوه ج2، ص73.

ثم جرت محاولة اتفاق فاشلة: كتب ابن سعد إلى عبيد الله بن زياد لإقرار الاتفاق، فقال ابن زياد: (الآن وقد علقت مخالبنا به يرجو النجاة؟ لا، والله! حتى يجيئني أسيراً ذليلاً، فإن شئت عفوت وإن شئت قتلته)، هنا عقل الدولة يخون عقل النبوة؟ فماذا كان موقف المعصوم؟.

يوم 9 محرم 61 للهجرة، كان زحف على خيام الحسين، فاستمهلهم بواسطة أخيه العباس إلى العاشر منه، ويوم 10 محرم 61 للهجرة، زحفت خيل "ابن زياد" نحو مضارب الحسين، يتقدمها ابن سعد، ورمى سهماً في أهل بيته وبنيه وأخوته، فتقدم إلى القتال ببسالة لم يعرف لها الإنسان نظيراً من قبل، وكلما قتل منهم واحد، حمله الحسين وألقاه بين القتلى من أصحابه م. ن. ج2، ص67.

ثم تواصلت المقتلة: قتل علي بن الحسين الأكبر بعدما قتل 200 من جيش ابن زياد، ثم قتل العباس بن علي وأخوته الثلاثة، وتتوالى المأساة: الحرية في مواجهة السيوف، العقل في مواجهة الدولة الظالمة، الفرد الحر في مواجهة الآلة السلطوية، المعصوم في مواجهة المأزوم: (والله ما رأيت مكثوراً قط قد قتل ولده وأهل بيته وجميع أصحابه، أربط جأشاً ولا أمضى جناناً ولا أجرأ مقدماً منه[2]، ولقد كان يحمل عليهم وهم ثلاثون ألفاً فينهزمون بين يديه كالجراد المنتشر)، فلما رأى ابن سعد ذلك، أمرهم أن يرجموه بالحجارة ويرموه بالسهام، فانهالت عليه سهامهم وحجارتهم من كل جانب حتى خارت قواه.. وقصدوه ومالوا عليه بالسهام والرماح

---

[1] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر، ص72.

[2] د. خليل: العقل في الإسلام، ص148.

والحجارة، حتى خر صريعاً من كثرة ما أصابه من طعن الرماح وضرب السيوف، وجاء شمر معه جماعة، وهو يجود بنفسه، فأجهزوا عليه[1].

إن الصواب في التاريخ هو إصابة الهدف، وهدف الحسين كان توجيه سهم الإسلام نحو مرماه التاريخي: رفض الظلم فما هذه السياسة التي لا يتسع عقلها ومداها السياسي لصوت مسلم معترض على أخذ السلطة عنوة، بينما يأمر القرآن بأن الأمر بينهم شورى؟ وما هذا الوالي العاجز عن الإنصات ولو لصوت إمام أو لصدى نبي ومغزى رسالة؟ والحال، أين كان يمكن أن يولد حوار في تلك السلطة على المسلمين، ولا يعترف بحق الفرد في الإعراب عن رأيه؟

هنا زينب بنت علي بن أبي طالب، واصلت عقل الإسلام، رفعت الحدث الحسيني الجليل إلى مستوى المعرفة، أحالته بلطافة وعيها الإمامي إلى مصدر عرفان وعلامة قربى من الله: اللهم تقبل منا هذا القربان، وبدأت حضارة المقاومة أو مسيرة الرؤوس المقطوعة: ثم فصلوا رؤوس القتلى عن الأجساد ورفعوها على رؤوس الرماح، وكانت الرؤوس 78 رأساً[2]، تقاسمتها القبائل التي اشتركت في تلك المعارك.

إن العاشر من محرم 61 للهجرة هو يوم الولادة: إذ كان فاصلاً تاريخياً بين عقل النبوة المعترضة على التاريخ، وعقل السلطة التي تبغي إلغاء وعي الوحي بالسيف. فأين هي تلك الهرمسية التي يدعيها "محمد عابد الجابري" لمولد التشيع؟ ومن استقال عقله من التاريخ: الحسين أم يزيد؟ لقد قتل الحسين وقطع رأسه بسيوف لا إسلامية، وانفتح تاريخ السيافين السلطويين في مواجهة تاريخ عقائديين ثائرين، وما برح هذا التاريخ مفتوحاً على مصراعيه بين عقل النبوة وعقل الدولة في الإسلام.

---

[1] هاشم معروف الحسني: مسيرة الأئمة الاثني عشر، ص77 و78.

[2] راجع: مقاتل الطالبيين، مصدر سابق، وانظر د. خليل: المرجع السابق ص149.

لم تكن كربلاء كما يصورها البعض عقدة دماء ودموع بقدر ما كانت عقيدة تعارف بين الوحي الإلهي والوعي الإنساني، عقيدة معرفة واعتراف واستشهاد وجود بالنفس، عما يعلم الإنسان ويعتقد.

بعد كربلاء ولد حسين آخر: إمام قدسي، قائد مقاومة إسلامية تأسيسية، لا تزال أصداؤها تتردد وآثارها تظهر حتى اليوم: إيران، فلسطين، لبنان، أفغانستان..إلخ، فقد تقبل المسلمون، جيلاً بعد جيل، القرباني الحسيني، واستدخلوه في ذاكرة التاريخ وحيوية المعاش وفاكرة العقول، وبدلاً من الانقراض، ولد التشيع البطولي داخل الإسلام ولأجل الإسلام، رغم أن كثيراً من حكام العالم الإسلامي ما زالوا في عصرنا متسلطين ظالمين، وما زال معظم العامة والخاصة إماميين بعلم أو بغير علم[1].

فلسفياً ما الذي قطع في كربلاء؟ قطع رأس الاعتقاد، لكن عقله روحه دخل في التاريخ، فتح أبواباً وأغلق أبواباً، وراجت بين المسلمين تشويهات اعتقادية وثقافية.

وبسبب ذلك القطع الاستشهادي، بعد القطع المعرفي مع السلطة الظالمة، كان فتح إمامي داخل إسلام لم يتحقق نبوة في دولة، وتذهب المرويات إلى أن البشر والكون شاركوا في مولد عقل اعتقادي، هو النقيض التاريخي لعقل السلطة:

يقول "ابن حجر": (كان من مظاهر غضب الله لمقتل الحسين أن اسودت السماء وشوهدت النجوم في النهار، وحاق عذاب الله بكل من اشترك في دمه).

يقول "المقريزي" عن السري: (لما قتل الحسين بكت السماء وكسفت الشمس، وبكاؤها حمرتها).

وقال "علي بن ميسرة" عن جدته: (وبقيت السماء أياماً كأنها علقة).

وقال "الزهري": (بلغني أنه لم يقلب حجر من أحجار بيت المقدس، يوم مقتل الحسين، إلا وجد تحته دم).

---

[1] د. خليل: العقل في الإسلام، ص149.

يوم ذاك أعلن بقية الصحابة أنهم رأوا النبي ﷺ وهو أشعث أغبر، وبيده قارورة فيها دم، وأنهم سألوه عن ذلك، فأجابهم بأنه شهد قتل الحسين وجمع دمه في القارورة[1]، وسيطلب قاتليه يوم يعرضون على ربهم المصدر نفسه، ج2، ص81. يعلق "هاشم معروف الحسني": (إن التاريخ لا يعرف معركة لاقت هزيمة كمعركة الحسين مع أخصامه، وتركت من الأثر في مجال السياسة والعقيدة ما تركته تلك المعركة، ولا معركة أقضت مضاجع المنتصرين ونهشوا أصابعهم من الندم، كما جرى للمنتصرين في معركة كربلاء)، م. ن. ج2، ص94.
ولا أعجب من حضور هذا الشاهد الغائب الذي ما زال يستحضر المأساة الحسينية كأنها حدث راهن، يقع اليوم وغداً، وما فتئ يستولد التشيع أو تأسيس سياسة الإسلام وتأصيلها على قاعدة عقل النبوة هو محرك عقل الدولة والتاريخ بلا عكس.

مولد التورخة الشيعية في الإسلام جاء من كربلاء، لا من هرمسية الجابري، ولا من فقه فقيه، فالتشيع كما نراه، أمس واليوم، حدث مأساوي/ تاريخي/ إلهي، أو في طريق التوله بالله، حيث يتحول القربان البشري إلى اجتهاد ومجاهدة واستشهاد، ومن القربان بالذات يتولد عرفان، ليتحول العرفانيون بدورهم إلى شهود الله، وشهدائه. لقد أخذت سلطة يزيد رؤوس معارضين مقطوعة، لكنها لم تستطع تصفية عقل الاعتراض على تاريخ الظلم، فكيف تفسر ظاهرة الحسين من زاوية تأسيس الفكر الإسلامي المعاصر وتأصيله؟.

أ- الحسين إمام معصوم، صراطي، قدسي، كان يعلم أنه سيقتل في طريقه هذا، فطريق اعتراض العقل على السلطة، نهايته الذاتية الاستشهاد، كان في الثامنة والخمسين حين استشهد، وكان يعلم قبل خروجه من مكة، بالمصير الذي سينتهي إليه، هاجر مع أهل بيته، وقاوم دولة، ولقد ذهب بعضهم إلى وصف البطولة بـ الجنون، ويبدو في رأينا أنه لم يكن جنوناً جماعياً – بمعنى أن الحرية

[1] د. خليل: العقل في الإسلام، ص150.

جنون في نظر السلطة – كافياً لقلب التاريخ، ورد السحر السلطوي على الساحر، واختراق مسحر السلطة ذاتها[1].

ب- تتدرج ظاهرة استشهاد الحسين في تاريخ القربانية الإلهية: خط الموت على ولد آدم مخط القلادة على جيد الفتاة من خطبة الحسين قبل خروجه من مكة. قال لأخيه محمد: (أتاني رسول الله ﷺ بعدما فارقتك، وقال: يا حسين اخرج فإن الله شاء أن يراك قتيلاً، فقال له أخوه محمد: إذا كنت تخرج للقتل، فما معنى حملك هذه النسوة؟ فقال: لقد شاء الله أن يراهن سبايا)، وقال لابن عباس: (إن رسول الله ﷺ أمرني بأمر، وأنا ماض إليه. وفي طريقه إلى الكوفة، قال لشخص: ليس يخفى علي الرأي، ولكن الله لا يغلب على أمره).

ج- خرج الحسين لأمر يتعلق مباشرة بالإسلام، واعتبره الناقدون مغامراً من أجل الحكم، بينما يرى "هاشم معروف الحسني" أن تحركاته كانت منسجمة مع واقعه كمسؤول عن الإسلام وابن لصاحب الرسالة، م. ن. ص97.

د- مع دم الحسين ولدت حركة تاريخ مقموع، إذ إن كربلاء فتحت أبواب الاعتراض والانتفاض على الحكم الأموي، لقد وعى معاوية خطورة الصيلم – أو العودة إلى حلف الفضول على إيقاع إسلامي هذه المرة – إلا أن يزيد استرخص، بعقله السلطاني، دو الحسين، واستهوت قوة العقل الاعتقادي في اختراق التاريخ البشري. كانت دماء الحسين أمضى وأشد فتكاً من جميع الألحة: انتفاضة التوابين، حركة المختار التي جرى من خلالها استئصال جميع المشتركين في كربلاء، خروج أهل الحجاز وخلعهم طاعة يزيد، خروج ابن الزبير. فلما قتل الحسين وطاف بنو أمية برأسه ونسائه في البلدان، ظهر لأكثر المسلمين أن صراع العلويين والأمويين هو امتداد للصراع الذي كان بين محمد بن عبد الله ﷺ وأبي سفيان بن حرب وعلى شاكلته من القرشيين، م. ن. ج2، ص99.

---

[1] د. خليل: العقل في الإسلام، ص150.

هـ- مع سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، تأصل التشيع كحركة ثورية في الإسلام، وأصبح الحسين عند المسلمين إمام كل حركة قامت لدك العروش، وخلع الملوك الذين تسلموا الحكم باسم الخلافة، وفي مجال العقيدة، التشيع حسيني: موقفه سياسي/ عقائدي، غايته تغيير مجرى التاريخ من نقطة الدم أو الصقر السياسي، فالحسين ولد إماماً وعاش مقداماً وقضى شهيداً/ شاهداً لتاريخ آت، شعاره: لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً م. ن. ج2، ص100[1].

رأي الدكتور علي شريعتي[2]:

استعرضنا – على لسان الدكتور "خليل أحمد خليل" – كوكبة من أنصار التشيع العلوي، أما هنا فسنعرض لرأي نجم ساطع في هذا المجال، بل مؤسس المدرسة الحديثة في التشيع العلوي وخصائصه وتميزه من التشيع الصفوي والفاصل الذي يفصله عن هذا التشيع الأخير.

يقول الدكتور "شريعتي":

(إن نظرة تأمل في كتابات الوجوه البارزة من علماء التشيع العلوي في عصرنا الحالي ومقارنتها مع ما أوردته من نماذج من نصوص التشيع الصفوي يمنح الباحث فرصة جيدة لتشخيص جذور الانحراف الفكري الذي تعرض له مجتمعنا، إن المنطق القويم والرؤية الموضوعية العلمية والخلق الإنساني الرفيع الذي يتحلى به التشيع العلوي في الخارج قد أحدث هزة عنيفة في أروقة الجامع الأزهر).

"العلامة محسن الأمين العاملي، والسيد شرف الدين، والشيخ كاشف الغطاء، ومحمد جواد مغنية" .. وفي إيران أيضاً لفيف من علماء التشيع العلوي يمكن العثور عليهم في بحر التشيع الصفوي الذي كاد يغرق بلادنا، هؤلاء العلماء العلويون تمكنوا عبر منطقهم العلمي وأسلوبهم الاستدلالي المتين ورؤيتهم المتفتحة من حماية

---

[1] د. خليل: العقل في الإسلام، ص151.

[2] علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص103 وما بعدها.

القيم الاعتقادية والحضارية للتشيع العلوي وأوجد في أوساط الجيل الصوفي الدخيل على التشيع الأصيل.

ويمكن أن نعتبر كتاب المراجعات – وهو عبارة عن مجموعة لمناظرات علمية جرت بين السيد "شرف الدين والشيخ سليم" من كبار علماء السنة – النموذج الأبرز لمنطلق التشيع العلوي في عصرنا الحاضر، ولو كنت أمتلك الجرأة الكافية لنقلت لكم هنا أمثلة ونماذج لطريقة المحاججة والاستدراك فيما يرتبط بمواضع الاختلاف بين التسنن والتشيع في هذا الكتاب، غير أن خشيتي من الصفوية تحول بيني وبين ذلك، وأكتفي بدعوتكم إلى مراجعة تلك النصوص ومطالعتها بأنفسكم لكي تدركوا حجم المسافة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وتروا بأم أعينكم ماذا جرى من المصائب والويلات على التشيع العلوي، و البون الشاسع بين الطريقة التي يتحدث بها العالم الشيعي وطريقة رجل الدين الصفوي.

وعلى سبيل المثال أورد لكم هنا عدة نماذج عن المنطق المعمول به بين علماء التشيع العلوي وهم لحسن الحظ جميعهم معاصرون ومن الوجوه المعروفة والمرموقة والتي يجمع علماء الطائفة على منزلتها ومكانتها في عالم التشيع، وذلك على أمل أن يلمس القراء الكرام حجم المؤامرة الجديدة ودوافع الحملة المفتعلة ويدركوا أن علماء الشيعة الحقيقيين بريئون منها ولا يتأثروا بما يسمعونه من قيل وقال وأقوال تهدف إلى زرع الفتنة وترويج الخرافات، وتوظيف المفاهيم المقدسة كالولاية وغيرها في إلصاق التهم والافتراءات غير المقبولة عقلياً ولا منطقياً بحسينية الإرشاد أو بي شخصياً، وإن الغرض الحقيقي هو خلق الأحقاد بين المسلمين واستغفال الأذهان بمسائل هامشية وقضايا مفتعلة وكل ما من شأنه الإساءة إلى حقيقة الولاية والتشيع العلوي والمنهج الحسيني وتشويه صورة الحوزة العلمية الشيعية الكبرى في أذهان الجيل المثقف من أصحاب العقول النيرة المتفتحة على الواقع المعاصر.

وإليكم الآن نماذج من المنطق العلوي للتشيع بإزاء ما أوردناه آنفاً من المنطق الصفوي المنتحل لهوية التشيع:

السيد "شرف الدين الموسوي" عالم معاصر كبير من لبنان:

(إن الاختلاف بين الشيعة والسنة هو كالاختلاف بين مجتهدين من مذهب واحد حول استنباط حكم).

"الشيخ كاشف الغطاء" مرجع ديني وفقيه ومحقق كبير من العراق:

(ليس المراد من التقريب بين المذاهب الإسلامية إزالة أصل الخلاف، بل أقصى المراد وجلّ الغرض هو إزالة أن يكون هذا الخلاف سبباً للعداء والبغضاء.. أعظم فرق جوهري، بل لعله الفارق الوحيد بين الطائفتين: السنة والشيعة هو قضية الإمامة حيث وقف الفرقتان منها على طرفي خط.. والقول بالإمامة وعدمه لا علاقة له بالجامعة الإسلامية وأحكامها من حرمة دم المسلم وعرضه وماله ووجوب أخوته).

ولعل قائلاً يقول إن سبب العداء بين الطائفتين أن الشيعة ترى جواز المس من كرامة الخلفاء أو الطعن فيهم.. فليس هذا من رأي جميع الشيعة، وإنما هو رأي فردي من بعضهم، وربما لا يوافق عليه الأكثر، وكيف وفي أخبار أئمة الشيعة النهي عن ذلك، فلا يصح معاداة الشيعة أجمع لإساءة بعض المتطرفين منهم.. ولو أن المسلمين كانوا في تلك الظروف يداً واحدة كما أمرهم الله لما انتزع الإسلام شبراً واحداً، وإذا لم يكفنا عبرة ما سجله التاريخ من تلك الفجائع فليكفنا ما رأيناه بأم أعيننا من رزية المسلمين بفلسطين وهي الفردوس الثاني، سبع دول عربية إسلامية كما يزعمون تتغلب عليها عصابة من أذل الأمم مشهداً وأقلهم عدداً!

إن من اللازم على كل فرقة من المسلمين، من الشيعة وغيرهم، أن يوصدوا باب المجادلات المذهبية، وما يثير الحفائظ والعصبية، فإنها إن لم تكن محرمة بنفسها ومضرة بذاتها فهي من أعظم المحرمات في هذه الظروف التي أحاط بنا فيها الأعداء...

الشيخ "محمد جواد مغنية" عالم شيعي وكاتب معروف في لبنان:

(يجب على كل شيعي إمامي يعتقد بإمامة الاثني عشر إماماً، ومن ترك التدين بإمامتهم عالماً كان أم جاهلاً، واعتقد بالأصول الثلاثة – التوحيد والنبوة والمعاد – فهو عند الشيعة مسلم غير شيعي، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم...)

وأغتنم هذه الفرصة المناسبة لألف نظر من يحتج على الشيعة ببعض الأحاديث الموجودة في كتب بعض علمائهم، ألفت نظره إلى أن الشيعة تعتقد أن كتب الحديث الموجودة في مكتباتهم – ومنها الكافي والاستبصار والتهذيب ومن لا يحصره الفقيه – فيها الصحيح والضعيف، وإن كتب الفقه التي ألفها علماؤهم فيها الخطأ والصواب، فليس عندهم كتاب يؤمنون بأن كل ما فيها حق وصواب من أوله إلى آخره غير القرآن الكريم..

إن أهل السنة يكنون احتراماً فائقاً لأهل البيت ويروون في مناقبهم وفضائلهم، وفي المقابل فإن الشيعة ليسوا من الغلاة وإن رأيهم في الصحابة هو رأي أهل البيت، والشيعي ليس معتزلياً، بل له عقائده الكلامية المستقلة وهي تمثل حالة وسطى بين الأشاعرة والمعتزلة، لا تقول بتحريف القرآن وتهاجم هذا الرأي بشدة. وعليه فإن جميع الفرق الإسلامية أمة واحدة، وما دام الاختلاف الفقهي بينهم ناشئاً عن الاجتهاد فالجميع معذورون ومأجورون!

ومثلما لدى بعض الشيعة توهم خاطئ حول موقف أهل السنة من أهل البيت، فإن البعض من السنة يتوهمون بأن الشيعة يغالون في أهل البيت ويؤلهونهم ويعادون صحابة النبي ﷺ، ويمكن رفع سوء التفاهم هذا بالقول إن الغلاة على عدة أقسام: السبئية والخطابية والمفوضية والثالوثية، وإن آيات القرآن الكريم وروايات أهل البيت قد حكمت ببطلان عقيدة الغلاة وإن فقهاء الشيعة يفتون جميعاً بنجاستهم وحرمانهم من الإرث...

آية الله "محمد صالح الحائري المازندراني" مرجع تقليدي في إيران:

(الإمامة والخلافة مسألتان منفصلتان عن بعضهما وليس بينهما تلازم، والشيعة يرون أن اشتغال الإمام بالخلافة الظاهرية ليس شرطاً للإمامة، ولا توجد جريمة أكبر من أن تقع المصالحة بين الإمام والخليفة بينما يقع الخلاف والنزاع بين أبناء الأمة، ولو كان الاختلاف في الإمامة والخلافة قضية مصيرية وأساسية لقامت الحروب من أجلها.

إن الاحتجاج حول قضية الإمامة هدفه فقط هو الحؤول دون الخلط بين المنصب الديني والمنصب الحكومي، وفي هذا المجال يجب الاقتداء أيضاً بعلي وأولاده، وإن

أفضل طريقة لفض النزاع هو القول بأن الخليفة هو الأمين والحافظ لخزائن الأرض، بينما الإمام هو المؤتمن على خزائن العلوم الإلهية والنبوية).

الشيخ "محمد تقي القمي" السكرتير العام لدار التقريب:

(لو أمعنا النظر في جذور تسمية المذهبين السني والشيعي، لاكتشفنا أن جميع المسلمين هم شيعة لأنهم جميعاً يحبون أهل بيت النبي ﷺ، وهم أيضاً سنة لأن جميع المسلمين يعتقدون بوجوب العمل بكل ما ثبت من طريق موثوق أنه صادر عن النبي ﷺ.. وفي ضوء ذلك فنحن جميعاً سنة وشيعة قرآنيون ومحمديون)!.

وأدناه قائمة بمشيدي دعائم حركة التقريب بين المذاهب الإسلامية في عصرنا هذا:

-عبد المجيد سليم: أبرز الوجوه الفقيه في العالم الإسلامي ورئيس الأزهر الشريف.

-مصطفى عبد الرازق: أستاذ ورئيس جامعة الأزهر – فيلسوف ومفكر كبير ورائد حركة التقريب.

-محمد ﷺ علي علوية: مفكر وإصلاحي معروف.

-محي الدين القليبي: عالم تونسي.

-فريد وجدي: صاحب دائرة معارف القرن العشرين وكاتب مشهور.

-الشيخ شلتوت: شيخ الأزهر.

-الشيخ مصطفى المراغي: شيخ الأزهر.

-الحاج أمين الحسيني: المفتي الأعظم لفلسطين.

-الشيخ محمد عبد اللطيف: رئيس إدارة الأزهر.

-الشيخ محمد عبد الفتاح العناني – رئيس المذهب المالكي.

-الشيخ عيسى منون: عميد كلية الشريعة.

-الشيخ حسن البنا: زعيم الإخوان المسلمين.

-علي بن إسماعيل المؤيد: ممثل الشيعة الزيدية في اليمن.

وأما علماء الشيعة فقد كان لهم دور ريادي في حركة التقريب بين المذاهب أيضاً، نتعرف عليه وعليهم من خلال ما كتبه "الشيخ شلتوت" شلتوت في مقدمة قصة التقريب:

(ولعلي أيضاً كنت أستطيع أن أتحدث عن صور لكثيرين ممن وهبوا أنفسهم لهذه الدعوة الإسلامية ووقفوا عليها جهودهم، وآمنوا بالتقريب سبيلاً إلى دعم قوة المسلمين وإبراز محاسن الإسلام، وغير هؤلاء كثيرون ممن سبقونا إلى الله من أئمة الفكر في شتى البلاد الإسلامية الذين انضموا إلى التقريب وبذلوا جهودهم لنشر مبادئه، وساجلناهم علما بعلم، ورأياً برأي، وتبادلنا وإياهم كثيراً من الرسائل والمشروعات والمقترحات، وفي مقدمتهم المغفور له الإمام الأكبر الحاج "حسين البروجردي" و المغفور لهما الإمامان "الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، والسيد عبد الحسين "شرف الدين الموسوي".

ويواصل "الشيخ شلتوت " بث آهاته وأمنياته في هذه المقدمة بدافع الشعور بالمسؤولية والتحلي بالرؤية الواعية والتي إن دلت على شيء فهي تدل أولاً على وجود نفوس تأبى الهزيمة أمام دسائس المتصيدين في الماء العكر من أعداء الداخل والخارج، وهمم كبيرة مفعمة بالحياة والحب للإسلام لا يثنيها عن عزمها محاولات يبذلها أناس حاقدون من كلا الفريقين. وتدل ثانياً على صحة ما أدعيه من أن الحقد والضغينة هي من خصائص التشيع الصفوي والتسنن الأموي، وإلا فإن التشيع العلوي والتسنن لمحمد ﷺ طريقان متلاقيان من يسير في أحدهما لا بد أن يأتي اليوم الذي يلتقي فيه مع صاحبه ليصبحا معاً وحدة واحدة).

يقول "الشيخ شلتوت":

(أحسنت دار التقريب صنعاً، إذ فكرت في إصدار كتاب تسجل فيه قصة هذه الفكرة الإسلامية، وتذكر أطوارها وتاريخها وما صادفها من تأييد المؤيدين أو معارضة المعارضين، حتى أصبحت الحقائق العلمية الثابتة في تاريخ الفكر الإسلامي، وسرى بها روح من الإصلاح والمحبة والأخوة بين المؤمنين، تحقيقاً لقول

الله جل شأنه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ **الحجرات/10**).

ولقد كنت أود لو أستطيع أن أكتب هذه القصة بنفسي لأسجل فيها ألواناً من المشاعر والأفكار التي مرت بي في فترات مختلفة من العصر الذي عشته في جوها، والذي عاصرت فيه أخوة أعزاء، أحببتهم وأحبوني في الله، وناظرتهم وناظروني بحثاً عن الحقيقة، والتماساً لآفاق من العلم الديني من واجب المؤمنين أن يلتمسوها، وأن يردوا لأهليهم أوديتها.

كنت أود لو أستطيع ذلك بنفسي لأسجل لمحات كنت ألمحها في فكرة تعرض، أو رأي ينفذ، أو اجتماع يعقد، أو بحث ينشر، أو رسالة ترد، أو وفد يفد.. فإن دعوة التقريب هي دعوة التوحيد والوحدة، وهي دعوة الإسلام والسلام، وإن أسلوبها الذي تنتهجه لهو الأسلوب الحكيم الذي أمر الله به رسوله الكريم ﷺ إذ يقول: ﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ **النحل/125**.

وإذا اتجهت العقول إلى البحث في إخلاص وتضامن، لا همّ لها إلا ابتغاء الحق، لمعت أمامها الأضواء، وسرت إليها أشعة الهداية الربانية وكان لها قبسات، وكان لها لمحات، وإني لأرجح أن قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ﴾ **البقرة/282**، يشمل الأمر بالتجرد عن كل هوى من شأنه أن يخلّ بتقوى الله حين يتجه المرء إلى محراب العلم ملتمساً أن يفيض عليه من نفحاته، إن المتقي لله في مقام ابتغاء العلم هو ذلك الذي لا تأخذه عصبية ولا تسيطر عليه مذهبية ولا ينظر يميناً ولا شمالاً دون قصده.

كنت أود لو أستطيع ذلك بنفسي لأصور فكرة الحرية المذهبية الصحيحة المستقيمة على نهج الإسلام، والتي كان عليها الأئمة الأعلام في تاريخنا الفقهي، أولئك الذين كانوا يترفعون عن العصبية الضيقة، ويربؤون بدين الله وشريعته عن الجمود والخمول، فلا يزعم أحدهم أنه أتى بالحق الذي لا مرية فيه، وإن على سائر الناس أن يتبعوه، ولكن يقول كما يقول الأئمة الأولون: هذا مذهبي وما وصل

إليه جهدي وعلمي، ولست أبيح لأحد تقليدي واتباعي دون أن ينظر ويعلم من أين قلت، فإن الدليل إذا استقام فهو عمدتي والحديث إذا صح فهو مذهبي.

ولقد تهيأ لي بهذه الأوجه من النشاط العلمي أن أطلّ على العالم الإسلامي، من نافذة مشرفة عالية وأن أعرف كثيراً من الحقائق التي كانت تحول بين المسلمين واجتماع الكلمة وائتلاف القلوب على أخوة الإسلام، وأن أتعرف إلى كثير من ذوي الفكر والعلم في العالم الإسلامي، ثم تهيأ لي بعد ذلك، وقد عهد إليّ بمنصب مشيخة الأزهر أن أصدرت فتواي في جواز التعبد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول المعروفة المصادر المتبعة لسبيل المؤمنين ومنها مذهب الإمامية الاثنا عشرية وهي تلك الفتوى المسجلة بتوقيعنا في دار التقريب التي وزعت صور الزنكوغرافية بمعرفتنا، والتي كان لها ذلك الصدى البعيد في مختلف بلاد الأمم الإسلامية، وقرت بها عيون المؤمنين المخلصين الذين لا هدف لهم إلا الحق والألفة ومصلحة الأمة، وظلت تتوارد عليّ الأسئلة والمشاورات والمجادلات في شأنها وأنا مؤمن بصحتها ثابت على فكرتها أؤيدها في الحين بعد الحين، فيما أبعث به من رسائل للمستوضحين، أو أردّ به على شعبة المعترضين، وفيما أنشئ من مقال ينشر أو حديث يذاع أو بيان أدعو به إلى الوحدة والتماسك والالتفاف حول أصول الإسلام ونسيان الضغائن والأحقاد حتى أصبحت والحمد لله حقيقة مقررة، تجري بين المسلمين مجرى القضايا المسلمة بعد أن كان المرجفون في مختلف عهود الضعف الفكري والخلاف الطائفي والنزاع السياسي يثيرون في موضوعها الشكوك والأوهام بالباطل).

وها هو الأزهر الشريف ينزل على حكم هذا المبدأ، مبدأ التقريب بين أرباب المذاهب المختلفة فيقرر دراسة فقه المذاهب الإسلامية: سنيها وشيعيها دراسة تعتمد على الدليل والبرهان، وتخلو من التعصب لفلان وفلان، كما أنه اهتم في تكوين مجمع البحوث الإسلامية بأن يكون أعضاؤها ممثلين لمختلف المذاهب الإسلامية.

وبهذا تكون الفكرة التي آمنا بها، وعملنا جاهدين في سبيلها قد تركزت الآن وأصبحت رسالة الدار محل التقدير والتنفيذ، وكنت أودّ أن أستطيع أن أتحدث عن

الاجتماعات في دار التقريب حيث يجلس المصري إلى الإيراني أو اللبناني أو العراقي أو الباكستاني، أو غير هؤلاء من مختلف الشعوب الإسلامية، وحيث يجلس الحنفي والمالكي و"الشافعي" والحنبلي بجانب الإمامي والزيدي حول مائدة واحدة تدوي بأصوات فيها علم وفيها أدب وفيها تصوف وفليها فقه وفيها مع ذلك كله الأخوة وذوق المودة والمحبة وزمالة العلم والعرفان، وكنت أودّ لو أستطيع أن أبرز صورة كصورة الرجل السمح الزكي القلب، العفّ اللسان، رجل العلم والخلق المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ "مصطفى عبد الرازق"، أو صورة كصورة الرجل المؤمن القوي الضليع في مختلف علوم الإسلام المحيط بمذاهب الفقه أصولاً وفروعاً الذي كان يمثل الطود الشامخ في ثباته، والذي أفاد منه التقريب في فترة ترسيخ مبادئه أكبر الفائدة المغفور له أستاذنا الأكبر "الشيخ عبد المجيد سليم" رضي الله عنه وأرضاه، أو صورة كصورة ذلك الرجل الذي حنكته التجارب واحتضنته محافل العلم والرأي المغفور له "الأستاذ محمد علي علوية"، جزاه الله عن جهاده وسعيه خير الجزاء.

ولعلّي أيضاً كنت أستطيع التحدث عن صور لكثيرين ممن وهبوا أنفسهم لهذه الدعوة الإسلامية ووقفوا عليها جهودهم وآمنوا بالتقريب سبيلاً إلى دعم قوة المسلمين وإبراز محاسن الإسلام، وغير هؤلاء كثيرون ممن سبقونا إلى لقاء الله من أئمة الفكر في شتى البلاد الإسلامية الذين انضموا إلى التقريب وبذلوا جهودهم لنشر مبادئه، وساجلناهم علماً بعلم، ورأياً برأي، وتبادلنا وإياهم كثيراً من الرسائل والمشروعات والمقترحات، وفي مقدمتهم المغفور له "الإمام الأكبر حسين البروجردي" أو المغفور لهما الإمامان "الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء والسيد عبد الحسين شرف الدين".

لقد تلقى أولئك الأعلام دعوة التقريب في أول نشأتها ففتحوا لها قلوبهم وعقولهم وأصبغوها أكرم جهودهم حتى ذهبوا إلى ربهم راضين مرضيين وأن لهم لتاريخاً وفضلاً يجب أن يسجل ويؤثر، وغير هؤلاء كثير، ولسنا بصدد العدّ والإحصاء.

ولقد ذهب هؤلاء إلى ربهم راضين مرضيين، وإن لنا لأخوة آمنوا بالفكرة ولا يزالون يعملون في سبيل دعمها، وهم أئمة الإسلام وأعلام الفكر في شتى الأقطار

الإسلامية، أطال الله أعمارهم، وسدد في سبيل الحق خطاهم من المؤمنين ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً﴾ **الأحزاب/23.**

وإذا كان هذا جانباً من جوانب التأييد والتلاقي حول فكرة التقريب، فإن جانباً آخر من الحرب والمعارضة قابل هذه الدعوة وحاول أن يصد عنها شأن كل دعوة إصلاحية حين يتصدى لهم الذين لم يألفوها، فلقيت بذلك دعوة التقريب نصيباً كبيراً من المعارضة لها والهجوم عليها بقدر أهميتها وعظم هدفها، وكان هذا النصيب متعدد الأشكال والأنواع.

كان الجو السائد عند بدء الدعوة مليئاً بالطعون والتهم، مشحوناً بالافتراءات وأسباب القطيعة وسوء الظن من كل فريق بالآخر، حتى عدّ تكوين الجماعة بأعضائها، السنية الأربعة، والإمامية والزيدية، نصراً مبيناً أهاج نفوس الحاقدين وهوجمت الدعوى لا من فريق واحد بل من المتعصبين أو المتزمتين من كلا الفريقين: السني الذي يرى أن التقريب يريد أن يجعل من السنيين شيعة، والشيعي الذي يرى أننا نريد أن نجعل منهم سنيين، هؤلاء وغيرهم أساؤوا فهم رسالة التقريب فقالوا: (إنها تريد إلغاء المذهب أو إدماج بعضها ببعض).

حارب هذه الفكرة ضيقو الأفق، كما حاربها صنف آخر من ذوي الأغراض السيئة، ولا تخلو أي أمة من هذا الصنف من الناس، حاربها الذين يجدون في التفرق ضماناً لبقائهم وعيشهم، وحاربها ذوو النفوس المريضة وأصحاب الأهواء والنزعات الخاصة، هؤلاء ممن يؤجرون أقلامهم لسياسات مفرقة لها أساليبها المباشرة وغير المباشرة في مقاومة أية حركة إصلاحية، والوقوف في سبيل كل عمل يضم شمل المسلمين ويجمع كلمتهم.

كانوا يهاجمون الفكرة كل على طريقته، ويسممون الجو بقدر استطاعتهم بغية القضاء على تلك الدعوة الواضحة المبادئ والأركان، القائمة على العلم والدراسة والبحث، الداعية إلى فتح مجال أمام الدليل من أي أفق طلع.

كنت أود لو أستطيع أن أبرز هذه النواحي كلها في قضية التقريب، أكتبها بنفسي وأتتبع تفاصيلها كما لابستها وعشت ظروفها، ثم أتتبع مجلة رسالة الإسلام التي

أدت أمنتها وأحسنت سفارتها وكانت مكتبتي كما تزدان بها مكتبة السني وينهل من معارفها العربي كما ينهل من معارفها الشرقي، ولكن حسبي أن أكتب هذه المقدمة مشيراً بها إلى بعض جوانب هذه القصة.

وأنا لحمد الله سبحانه أن أصبحت فكرة التقريب نقطة تحول في تاريخ الفكر الإصلاحي الإسلامي قديمه وحديثه، وأنها أثرت تأثيراً بعيد المدى.

وأنه يحق للمسلمين أن يفخروا بأنهم كانوا أسبق من غيرهم تفكيراً وعملاً في تقريب مذاهبهم وجمع كلمتهم، وقد نجحوا في ذلك بفضل إخلاص القائمين على أمر هذه الدعوة وسلامة تفكير المسلمين، وإنا لنسأل الله تعالى دوام النجاح لهذه الدعوة حتى يعود للإسلام مجده وللمسلمين عزهم، ويتحقق فيهم وصف الله عز وجل:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّه﴾ آل عمران/**110**.

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللّه عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف/**108**.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ الأنفال/**24**.

هذا، وكان "الشيخ شلتوت" قد أصدر فتوى بجواز العمل بالمذهب الجعفري أو العدول من المذاهب الأربعة إليه! مضافاً إلى دوره في إدخال الكثير من الأحكام والفتاوى الشيعية في القانون المصري مثل عدم قبول الطلقات الثلاث بلفظ واحد وغيرها من الأحكام التي رجحتها على الأحكام المناظرة لها عند السنة لجان تخصصية في الأزهر ودار التقريب.

هذا نموذج من المنطق المعتدل المنصف الذي يعدّ من سمات التسنن المحمدي، كما هو سمة بارزة من سمات التشيع العلوي الذي يستمد جذوره من منطق لإمام التشيع الحق، بينما يستمد التشيع الصفوي سماته وجذوره من منطق مؤسسة أبي سفيان وتساهم في ترسيخها أكثر وأكثر أجهزة السلطة الوراثية لنظام الحكم السفياني.

إن منطق علي لم يسوغ له الإساءة إلى عمر والتقليل من شأنه، بالرغم من إهدار حقوقه وجعله حبيس الدار بتواطؤ سياسي بين عمر وأبي بكر، بل إنه لم يتنكر للخدمات التي قدمها عمر للدولة الإسلامية لأنه لا يريد أن يغمط حق الرجل على خليفة أخذ الخلافة منه بغير حق، وها هو يشيد بتلك الخدمات في كتاب نهج البلاغة الذي جمعه شيعي "الشريف الرضي" وصححه ونقحه سني هو "محمد عبده" فيقول:

(لله بلاد فلان، فقد قوم الأود، وداوى العمد، وأقام السنة، وخلف الفتنة، وذهب نقي الثوب، قليل العيب، أصاب خيرها، وسبق شرها، أدى إلى الله طاعته، واتقاه بحقه، رحل وتركهم في طرق متشعبة، لا يهتدي فيها الضال ولا يستعين المهتدي[1].

الإنصاف والخلق الرفيع والإقرار للند بفضائله ومناقبه، والإشادة بها رغم وجود سلبيات لديه، وانتقاده بأدب ولياقة ومسؤولية، دروس وعبر نتعلمها من سيرة علي الذي ربى الإنسانية على أسلوب النقد الإيجابي وتوخي الموضوعية والإنصاف لدى تقييم أعمال الآخرين، حتى ولو كانوا خصوماً! هذا هو منطق التشيع العلوي ويضاهيه منطق علماء التسنن المحمدي الذين كانوا يقرون بالفضل للإمام "جعفر الصادق" ع لأنهم تتلمذوا عليه رغم أنهم أصبحوا بقرار الخليفة رؤساء رسميين للدين والمذهب، ومع ذلك فهم لا يتنكرون لفضل الإمام عليهم، ويؤكدون أنهم ليسوا سوى مجتهدين ولا يجوز لأحد أن يقلدهم إلا بعد الفحص والنظر وأن آراءهم الفقهية والكلامية لا تعدو كونها آراء بشر قد تصيب وقد تخطئ، ولا ينبغي الجمود عليها واعتبارها خطأً أحمر لا يجوز تخطيه)!.

أما ما حدث من حصر الفقه بأصحاب المذاهب الأربعة، فقد كان هذا الإجراء إجراء حكومياً قام به رجال التسنن الحكومي العاملون في البلاط العباسي، وذلك من أجل سد أبواب العلم والاجتهاد وتعطيل العقول وتجميدها. وهذا هو الخليفة المنصور يخبر رئيس المذهب المالكي أنه سوف يصدر تعميماً على

---

[1] نهج البلاغة.

المسلمين بالعمل وفق كتاب فقه مالك، فيحتج الأخير على ذلك، ويطلب من الخليفة أن يبقى الناس أحراراً في اختيار المذهب الذي يريدون! من جهة أخرى فإن الإمامين "الشافعي" وأبا حنيفة، يصران على أن ما أفتيا به هو في مستوى الرأي والنظر ولا يجوز العمل به دون تدبر وتدقيق ومراجعة لمستند الفتوى، فإن كان سليماً قبلت وإلا فلا!.

أما في مجالات الحب والتقدير والاحترام لأهل بيت النبي ﷺ فإن لأئمة السنة ورؤساء مذاهبهم مواقف محيرة تبعث على الدهشة خاصة عندنا نحن الشيعة الغارقين في بحر الدعاية الصفوية المغرضة، وها هو "الشافعي" رئيس المذهب المعروف ينشد الشعر بحق أمير المؤمنين فيقول:

فمات "الشافعي" وليس يدري   عليّ ربه أم ربه اللّه!!

وهكذا نرى أن وراء هذا السور المطبق الأسود الذي بناه حولنا التشيع الصفوي وبناءه حولهم التسنن الأموي، فضاء رحباً له آفاق واسعة وهواء طلق وسماء صافية يعيش في ظلها الشيعي العلوي مع أخيه السني، ويرى كل منهما نفسه مرآة بوجه الآخر، ومن هذا المنطلق أنا أعارض دائماً بعض السلوكيات التي يصر البعض عليها حتى لو أدت إلى التفرقة – وربما يصر عليها عامداً من أجل التفرقة – مما يثير الضغينة بين أبناء الدين الواحد، وفي الوقت ذاته لا أوافق على الدعوات التي تقول بوجوب تجنب الاستطراق إلى العقائد الشيعية الخاصة تفادياً لإثارة السنة، وحرصاً على الوحدة، وذلك كوني أعتقد أننا لو انتهجنا الأساليب العلمية المنسجمة مع روح التشيع الحقيقي في دراسة وعرض تلك العقائد والمسائل التاريخية، فإننا سنضمن في الوقت نفسه عدم إثارة إخواننا السنة بل سوف نحفزهم على الاقتراب من التشيع ونمهد أرضية صالحة للتفاهم والوئام ووحدة الصف، لأن تشيع علي هو في الواقع نفس إسلام محمد ﷺ، ولأن علياً هو الذي أرسى بنفسه دعائم صرح الوحدة في المجتمع الإسلامي، ووضع لبناته الأولى على مدى خمسة وعشرين عاماً أمضاها حبيس داره ساكتاً عن المطالبة بحقه مراعاة لعصا المسلمين أن لا تشقّ.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن الشيعي ليس بحاجة لأن ينطلق من خطاه الوحدوية من عموميات التشيع، بل بوسعه الانطلاق من صلب التشيع وتفاصيله ولكن بالأسلوب والنهج الذي أشرنا إليه آنفاً. وسوف يجد أن سيلتقي بإخوانه على أطيب ما يكون، والأمر ذاته ينطبق على الأخوة أبناء العامة إذ لا موجب يحتم عليهم تفادي طرح المسائل الحساسة، الشأن كل الشأن في أسلوب الطرح والنهج المتبع في المناقشة والاحتجاج. والسبيل الوحيد الكفيل بتحقيق تلك الأمنية هو توفير قاعدة علمية مشتركة وراسخة بين الأخوين المستعديين[1] لمواجهة العدوين المتآخيين[2].

من هنا نقول لو أن التشيع العلوي الذي يساوي الإسلام باستثناء الخلافة وبمعنى أوسع الإيمان مضافاً إلى العدل والحب والاعتقاد والأخلاق والمعنوية والخير، الإسلام المتحد دائماً مع الإمامة والمفند لجميع الأساطير والأقاويل التي يبرر وينظر أصحابها للجهل والفقر ويفصلون بين اللّه والخبز ويعتبرون أنهما ضدان لا يجتمعان: (اللّه للناس، والخبز لهم)!.

لو أن التشيع العلوي، مذهب الاقتداء بالإنسان الذي يقاتل ببسالة ويتعبد بخضوع، الإنسان المفعم قلبه بالعشق الإلهي والغارق في بحر التأمل والجمال، والقاسي القلب على جور المستبدين وجهل المتقدسين وخيانة المنافقين، والعطوف على أطفال المدينة فيأتيهم بالخبز والماء بيديه الكريمتين في جوف الليل البهيم.

بلى! لو قرئ إيمان عليّ وإسلام عليّ وتشيع عليّ ودين عليّ القائم على العدل والإمامة وفهم من خلال وجه علي الناصع القويم، ولو عرض هذا الدين بسماته ومزاياه وخصائصه على ضمائر المسحوقين في البشرية قاطبة وعلى عقول المتنورين في شتى أرجاء العالم ممن قطعوا على أنفسهم عهداً بأن يسخروا خدماتهم الفكرية لصالح أممهم وشعوبهم، لو حصل كل ذلك، فإن كل شيء سوف يتغير دون ريب وشك ولدوّى صدى اسم عليّ في الليل المظلم للقرن العشرين

---

[1] د. علي شريعتي: التشيع العلوي والتسنن المحمدي.

[2] ما قال د. علي شريعتي حول ((التشيع الصفوي والتسنن الأموي)).

وعصف بكل أبراج الجهل والإجرام الخاوية، وزأر كالأسد في غاب البشرية وعلا إلى عباب السماء عاصفة تدك عروش الطغاة والمستبدين، ولعاد نسيماً بارداً يلاعب أغصان الشجر ويثلج صدور طلاب الحقيقة ويبعث في صدورهم الحياة من جديد.

ظاهرة الاغتراب لدى الشيعة[1]

استطاعت الصفوية أن تنتشل الوجود الشيعي من قعر السجون والمطامير وترفعه إلى سدة الحكم والخلافة ليحتل موقعاً متقدماً في المسرح السياسي للمجتمع، وإلى ذلك الوقت كان الشيعة في إيران أقلية مضطهدة، لم تتبلور لها في يوم من الأيام هوية اجتماعية مستقلة ولم يقم لهم نظام حكم وسلطان إلا في قواطع محدودة ومتفرقة مثل حكومة آل بويه والسربدارية، ولم يكن يتاح للشخصية الشيعية ممارسة طقوسها المذهبية بحرية، وكان الشيعة لا يزاولون هذه النشاطات إلا خلف حجاب التقية، وليس لديهم تجربة في العمل السياسي الجماعي وتنظيم المظاهر الاجتماعية العلنية، أما الآن فإن النظام الصفوي يحتاج إلى مثل هذه الأمور، ولا بد من عمل شيء ليسهم في تحقيقها وما أسهل ذلك. فلقد استحدث منصب وزاري جديد باسم وزير الشعائر الحسينية، وقد قام هذا الوزير بجلب أول هدايا الغرب لإيران وذلك في غضون القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكان هذا أول تماس حضاري بين إيران والغرب.

يصورون لبسطاء الناس أن السنة هم جميعاً من النواصب – أو الوهابيين في عصرنا هذا – والنواصب طائفة منبوذة تكن العداء لآل علي، الأمر الذي ينجم عنه أن الإيرانيين تنتابهم الدهشة كثيراً عندما يذهبون هذه الأيام إلى مصر مثلاً

---

[1] د. علي شريقي: التشيع العلوي والتشيع الصوفي، ص207، وما بعدها.

ويطلعون على الكتب المؤلفة هناك بحق أهل البيت، والتي قد نعدم لها نظيراً في إيران، ويرون مدى الحفاوة والتكريم اللذين يوليهما المصريون لمرقد السيدة زينب. حيث يحتملون أن زينب الكبرى أخت الإمام الحسين مدفونة هناك – حينئذ يجد الإيراني نفسه مستغرباً جداً مما يزعمه الصفويون بأن جميع السنة يعادون أهل البيت وينكرون فضائل عليّ وهم الذين قتلوا الحسين وأسروا زينب!.
على أنه في مقابل ذلك فإن التسنن الأموي يفعل الشيء ذاته، فيصور لبسطاء السنة أن الشيعة جميعهم من الغلاة الذين يشركون بالله من خلال تأليه علي!.
يسعى التشيع العلوي لتأكيد حقيقة أن العترة هي الناطق الرسمي باسم كتاب الله وسنة النبي ﷺ ووجهاً من وجوه السنة وعناوينها.. كم هو التناقض بين هذين التشيعين؟![1].

ولم يكن الدور الذي لعبه التسنن الأموي بصعب جداً، وذلك لأن هذا المذهب كان منذ البداية ديناً حكومياً رسمياً، ولم يكن عليه سوى طي المسافة من عثمان إلى معاوية ولم تكن بطويلة! أما التشيع الصفوي فقد واجه مشكلة عويصة على مستوى التطبيق، وذلك لصعوبة إيجاد مواءمة وانسجام بين نظام السلطة الصفوية وبين مذهب ثوري معارض للحكومات ومبتنٍ على دعامتي العدل والإمامة، إذ المسافة جدّ بعيدة بين الحسين وبين شاه سلطان الحسين!.

لقد منع الخلفاء الراشدون ضبط وتدوين الحديث، واستمر هذا المنع إلى زمان عمر بن عبد العزيز، أما عليّ وأولاده وأتباعه فقد اهتموا كثيراً بضبط الحديث وتدوينه حتى أنهم استشهدوا في هذا الطريق، ولكن عندما ظهر المرجئة وقالوا بأن الذنب والمعصية لا تضر وجود الإيمان القلبي، ومن ثم ظهرت بدعة خلق القرآن وحبس أحمد بن حنبل في عهد المأمون لأنه لم يعتقد بها! ولم يطلقوا

[1] إن التسنن الأموي هو قرين التشيع الصفوي، كلاهما دين حكومي! الأول هو لتبرير الوجود الأموي في موقع الخلافة وإضفاء طابع إسلامي عليه، والثاني هو لتبرير وتوجيه الحكم الصفوي.

سراحه إلا في عهد المتوكل، تقرر حينها قبول كل ما جاء في السنة وردّ ما سوى ذلك من عقائد المرجئة وغيرهم، عند ذلك ظهر مصطلح السنة.

باختصار، أقول إن التشيع العلوي هو مذهب السنة، بينما التشيع الصفوي قرينة التسنن الأموي، كلاهما مذهب بدعة واختلاف، وذلك لأن كليهما يمثلان الإسلام الرسمي، غايتهما أن أحدهما اتخذ من الاجتهاد ذريعة للتلاعب بالسنة. وهكذا نرى أن الغيبة في التشيع العلوي، هي على طرف نقيض من الغيبة في التشيع الصفوي، الذي يدعو إلى تعطيل المسؤوليات الاجتماعية وتقويض مصير الناس إلى عامل الجبر المهيمن على الزمان والمكان.

الغيبة في التشيع العلوي تحمّل الناس مسؤوليات أكثر وأكبر من تلك المسؤوليات التي يتحتم عليهم القيام بها إبان مرحلة النبوة أو مرحلة الوصاية أو رحلة ما بعد الظهور، وتضع في أعماق الناس مهام حساسة وخطيرة من قبيل بذل أقصى الجهد في مجال نشر الحق ومقارعة الباطل والجهاد والتربية والحكم وهداية المجتمع، إن المجتمع الشيعي يتحمل جميع هذه المسؤوليات مضافاً إلى أن عليه اختيار الشخص الذي تناط به مهمة القيام بدور الإمام في قيادة الأمة، نحو الصالح العام، وفي إطار الإسلام، وصفوة القول إن الشخص الذي يختاره الله في مرحلتي النبوة والوصاية، يتعين على الناس أنفسهم اختياره في المرحلة الثالثة الغيبة!

في ضوء ما ذكرناه، تتبين فلسفة الغيبة في التشيع العلوي وأنها لا تكتفي بعدم تعطيل الوظائف الاجتماعية لأبناء المجتمع الشيعي، بل على العكس من ذلك، تضيف إليها وظائف إلهية أعظم خطراً!.

وباختصار نقول إن الأمة الإسلامية تضطلع بمهمة اختيار أشخاص يتحلون بالتقوى والورع والعلم والوعي والكفاءة للقيام بدور النيابة عن النبي ﷺ أو الإمام في قيادتها على الصعيد الفكري والاجتماعي. ومعنى ذلك أن مهام القيادة تناط بأشخاص ينتخبون بواسطة الناس الذين يصبحون وفق ذلك بديلاً عن النص الإلهي في تحديد مورد القيادة المعنوية والمادية للمجتمع المسلم، إن مرحلة الغيبة هي في الواقع مرحلة الديمقراطية التي تكون فيها مهمة انتخاب القائد مهمة اجتماعية تترك جميع أبناء المجتمع في أعداد مقدماتها وتهيئة ظروفها ومزاولتها

عملياً! وإذا كان مصدر تحديد القيادة في المرحلتين الأولى والثانية النبوة والإمامة يأتي من فوق، فإن مصدر تعيينها في المرحلة الثالثة يأتي من جماع، من صلب المجتمع ومن اتباع أبنائه على اتخاذ قرار!

سمعت في مسجد النبي ﷺ بالمدينة أحد وعاظ التسنن الوهابي – وهو وريث التسنن الأموي والإسلام الحكومي – كان يحرض بسطاء الناس من المسلمين ويستفز مشاعرهم المتحمسة للدين بالقول:

(هؤلاء الروافض – تهمة يلصقونها بالشيعة – أسوأ من اليهود، فاليهود عدو ظاهر ومنظور، ولكن الشيعة عدو خفي، اليهود يسلبون الأرض منا، ولكن الشيعة يسلبون القرآن)، "الميرزا حسين النوري" أحد أكبر علماء الشيعة ومحدثيهم ألف كتاباً في الرد على القرآن قال فيه: أن (هذا القرآن محرف ولا يمكن الاعتماد عليه، لقد حذفوا منه أشياء عديدة، والقرآن الحقيقي هو عند الأئمة، وهو الآن عند الإمام صاحب الزمان وهو غائب مثل الإمام! إن اليهود يقتلون رعايانا ويأسرونهم، أما الروافض فهم يهتكون كرامة أصحاب النبي ﷺ وأزواجه، اليهود كذا والروافض كذا...).

إذاً، فالشيعة – لدى المسلمين – أشر من اليهود، فهم أعداء من الداخل ومنافقون، والمنافق شر من الكافر، وفي العام نفسه وقبل استماعي لهذا الواعظ بحوالي شهرين وبالتحديد في شهر رمضان سمعت أحد وعاظ التشيع الصفوي يتحدث في أحد المساجد بحماس يشبه حماس صاحبه الوهابي ويحرض البسطاء أيضاً بالقول:

(هؤلاء النواصب – تهمة يلصقونها بالسنة – هم أسوأ من اليهود! فاليهود كفار، لا يؤمنون بالنبي ﷺ ولا بالإمام، ولكن ليس لديهم بغض وعناد شخصي، أما السنة فهم أعداء أهل البيت، أريد أن أوجه سؤالاً لمن يقولون إن المسلمين يجب أن يصبحوا يداً واحدة، أريد أن أسأل هؤلاء واسألوا معي أيضاً وليجيبونا إن استطاعوا: اليهود هم الذين أشعلوا النيران ببيت فاطمة الزهراء، هل الصهاينة

عصوا بنت النبي ﷺ خلف الباب؟ هل الإسرائيليون هم الذين أسقطوا منها جنينها المحسن؟).

وهنا قرأ عليهم الواعظ تعزية ساخنة حركت عواطفهم واستفزت مشاعرهم وعلا صوت النياح والبكاء واللطم على الرأس والصدور، وفي هذه الأثناء صرخ بهم بأعلى صوته:

(قولوا لهم – والمقصود نحن! من أعطى فدكاً للزهراء ومن منعها إياها؟!).

هذا هو التاريخ، تاريخهم الذي يعترفون ويقرون فيه بأن فدك كانت مزرعة يملكها اليهود، وقد وهبوها للنبي ﷺ بلا حرب ولا ضغط ولا تهديد، قدموها بأيديهم هدية للنبي ﷺ ولكن السنة هم الذين انتزعوها من أهل البيت عنوة!.

أعود وأقول إن الحرب الدائرة حالياً بين الشيعة والسنة هي في الواقع حرب بين التشيع الصفوي والتسنن الأموي، والهدف منها هو إشغال المسلمين عن الصراع القائم بين الإسلام والاستعمار، بين المسلمين والصهاينة، إن التزامن بين الحربين والتضامن بين الجبهتين أمر واضح لا غبار عليه لمن له أدنى اطلاع بمجريات الأحداث في عالم اليوم، وإن إثارة قضية غصب فدك في هذه الأيام بشكل غير طبيعي – وكأن العملية وقعت اليوم – هي في الواقع مسعى معرض يراد من وراءه لفت الأنظار عن حادثة غصب فلسطين.

لقد تعرضت بنفسي إلى بيان وشرح حادثة غصب فدك في كتاب فاطمة، فاطمة وبينت حجم الفاجعة والسبب الذي كان وراءها، وفلسفة اهتمام فاطمة بهذه القضية ومبايعتها بجدية وإصرار، وأعتقد أنه يجب إثارة هذه القضية في كل مناسبة، وتحليلها تحليلاً علمياً تاريخياً اجتماعياً، بيد أن ما يجري الآن هو حملة إعلامية مغرضة يقودها رجالات التشيع الصفوي، وهدفها إثارة مشاعر الشيعة ضد إخوانهم السنة في باقي أصقاع الدنيا، وكأن القضية وقعت اليوم، وكأن الذين تورطوا بغصب فدك هم إخواننا السنة والفلسطينيون على وجه الخصوص، ويجب في ضوء ذلك محاربتهم من أجل استرجاع الحق المغتصب! إن هناك من يطرح القضية بطريقة توحي للشيعي أن غصب إسرائيل لصحراء سيناء وهضبة

الجولان وبيت المقدس، هي قضية خاصة بالسنة، أما قضيتنا نحن الشيعة فهي قضية غصب فدك، على الفلسطينيين أن يقاتلوا إسرائيل لاسترجاع أرضهم المغتصبة وعلى الشيعة أن يقاتلوا الفلسطينيين لاسترجاع فدك!.

ليس من باب الصدمة، إذاً، أن ينبري أحد دعاة الجهاد من أجل تحرير فدك في مدينتنا سبزوار فيرفع دعوى قضائية – مستخدماً الاستمارة التي توزعها المحاكم الرسمية لأصحاب الشكاوى – وذلك ضد أبي بكر مطالباً باسترجاع جميع بساتين فدك مع مبالغ إيجاراتها لمدة ألف وثلاثمئة وثمانين عاماً، والمدعي هو "حسين الواعظي السبزواري" أحد الورثة القانونيين للمتوفى! وقد قام بتسليم الدعوى إلى محكمة سبزوار، وبالكليشة أدناه:

المدعي	المدعى عليه	موضوع الدعوى
حسين الواعظي	أبو بكر بن أبي قحافة	مزرعة فدك

نعم يجب علينا ألا نسكت على مثل هذه الأمور، يجب على الكتاب المنصفين والمثقفين الواعين الذين يشعرون بالمسؤولية تجاه إخوانهم المسلمين والمدركين لحقائق الإسلام.

والواقع الذي يعيشه المسلمون الآن عليهم أن ينبهوا شعوبهم إلى الأخطار الحقيقية التي تحيق بالعالم الإسلامي، وتهدد عقائد المسلمين ووجودهم. ويحذروهم من مخططات ودسائس الأعداء ويميطوا اللثام عن أعمال الطابور الخامس ومحاولاته المحمومة لإيجاد الفرقة وبث الاختلاف وإثارة النعرات الطائفية البغيضة، يجب أن يكشف النقاب بشجاعة وتضحية وإخلاص عن عملاء العدو في الداخل من أمثال عبد الله بن أبيّ وكعب الأحبار وسواهم من وجوه الختل والنفاق، وممن تلبسوا بلباس العالم والواعظ والفقيه والمؤرخ والمفسر السني وادعوا لأنفسهم – زوراً – مقام الدفاع عن السنة النبوية والإسلام الأصيل، وهم في الحقيقة رجالات التسنن الأموي وأبواق الصهيونية الذين ما فتئوا يؤلبون المسلمين على إخوانهم الشيعة وينثرون بذور الحقد والعداء في قلوبهم.

على العلماء المخلصين من السنة أن يفندوا هذه المزاعم ويدفعوا هذه الشبهات التي تثار ضد إخوانهم من الشيعة، وليقولوا لأبناء جلدتهم أن الشيعة هم من صلب الإسلام ولا غير، ليسوا أعداء للمسلمين ولا حلفاء للصهيونية، وليقولوا لهم أن النواصب والوهابيين هم ورثة فقهاء ووعاظ البلاط الأموي، وإن علماء السنة الحقيقيين لهم رأي بالشيعة يختلف تماماً عن الافتراءات والاتهامات التي يختلقها هؤلاء المغرضون، أما الكتب التي تطبع هنا وهناك لتنال من الشيعة وتنتقص منهم مثل كتاب الخطوط العريضة والبحوث التي تعد لإثبات جواز أو عدم جواز المسلمة من الرجل الشيعي، إنما يؤلفها أشباه العلماء والكتاب المغرضون الذين يطبعون ويوزعون آلاف المنشورات التي تنال من الشيعة في مواسم الحج، ويناقشون هذه الأيام نهج البلاغة ويتهجمون عليه في الإذاعة والتلفزيون ويتهمون الشيعة بأنهم ضد القرآن والسنة وأعداء لجميع الصحابة وزوجات النبي ﷺ.

على العلماء الواعين ولمفكرين الملتزمين أن يقوموا بفرز هذه الأوراق المخلوطة عمداً ويجنبوا الناس خطر الوقوع في هذه المتاهات، ويصرحوا لهم بأن من يحكموا اليوم بأن هذا شيعي وهذا سني! وأن الفلسطينيين هم أعداء أهل البيت، وأن إسرائيل – عند الشيعة – أفضل من الفلسطينيين، وأن كل من يدعو إلى الوحدة بين المسلمين فهو مخالف لأهل البيت، وعدو لولايتهم.. هؤلاء يجب أن يكشف النقاب عن حقيقتهم ويقال للناس إنهم لا يمثلون الشيعة بأي وجه وإن ارتدوا لباس العالم الشيعي واختاروا هندامه! إنهم أتباع نفس ذلك الخط الذي يقرأون تعزية فدك لصالحه! ويشكرونه لأنه وهب فدك لأهل البيت، ومن ثم يقبضون أجرهم الجزيل وتتحسن أوضاعهم المعاشية بشكل كامل وملحوظ بين عشية وضحاها، هؤلاء دخيلون على الحوزة العلمية وعلماء التشيع ومراجعه الحقيقيين.

يجب أن يقال للمسلمين جميعاً إن فكرة الاتحاد بين المسلمين هي من إبداع الشيعة أنفسهم، وإن علماء الشيعة كانوا وما زالوا ينتهجون هذا السبيل ويستمرون عليه بخطى جريئة وواثقة.

يجب على هؤلاء أن يبينوا للشيعة أن "آية الله البروجردي" مرجع الشيعة الكبير هو صاحب الخطوة الأولى نحو التقريب بين المذاهب، ومؤسسها عالم شيعي إيراني هو "الشيخ محمد تقي القمي"، الذي بفضل جهوده صدرت الفتوى الشهيرة للشيخ شلتوت في الاعتراف رسمياً بالمذهب الشيعي في الوسط السني، وبالذات في جامعة الأزهر، تلك الفتوى التي عمل التسنن الأموي فيما بعد على محو آثارها، كما حرص التشيع الصفوي على مسحها من الأذهان، وكان للهجوم الإسرائيلي دور أيضاً في إحباط هذه المحاولات للتقريب ليحل مكانها دعوات التفرقة والتناحر خدمة لأهداف الصهيونية.

لا بد من تدوين الحقائق المتعلقة بالمساعي المخلصة التي يبذلها علماء كبار من الشيعة لمواجهة مخططات التشيع الصفوي وبرامجه الإعلامية المغرضة والهادفة إلى بث سموم الفرقة في الوسط الشيعي، يجب أن يتم إفهام الجميع بأن العقائد المنحرفة من قبيل عبادة عليّ والمراقد والأضرحة هي من معالم التشيع الصفوي وخصائص هذه الفرقة، وإلا فإن علماء التشيع لهم فتاواهم الصريحة والواضحة في هذا المجال، ويتفقون في الرأي على أن عبادة غير الله والاعتقاد بأن غيره مؤثر في الوجود والطواف حول غير الكعبة وحتى المحبة لغير الله هي من مظاهر الشرك بالله تعالى.

والذين يقولون بأن إسرائيل لدينا أفضل من الفلسطينيين فيما يقولون لأنها كذلك عندهم وليس عند الشيعة. هؤلاء ليسوا سوى أبواق إعلامية لإسرائيل وببغاوات تردد ما يلقن إليهم من قبل رجالات التشيع الصفوي، أما فتوى علماء الشيعة الحقيقيين فهي تعكس بصراحة موقفهم من إسرائيل والفلسطينيين، لقد أفتوا بتحويل مبالغ الحقوق الشرعية إلى الفلسطينيين دعماً وإسناداً لهم في المعركة غير المتكافئة التي يخوضونها مع إسرائيل. إنهم يفتون بذلك نيابة عن الإمام المعصوم ويصرحون بموقفهم هذا دون تردد أو محاباة.

أما السبّ والشتم والتعرض للآخرين وإلصاق تهم الشرك والكفر وخباثة المولد بصحابة النبي ﷺ، فهي من مميزات منطق التشيع الصفوي شأنه في ذلك شأن قرينه التسنن الأموي! إن منطق التشيع العلوي واضح جداً بشأن الصحابة

وأهل السنة والأمثلة على ذلك كثيرة، كتاب النقض موجود منذ ألف سنة إلى الآن، كتب "الشيخ كاشف الغطاء "والسيد شرف الدين والسيد محسن العاملي وغيرهم، وهي في متناول الجميع، وليس فيها شيء سوى النقد العلمي والتحليل التاريخي المهذب الرصين، وفيها يصرح بأن الاقتتال بين السنة والشيعة يحصل في الداخل كلما كان هناك عدو خارجي يتربص الدوائر بالمسلمين. هذا العام نشبت نزاعات دموية بين السنة والشيعة في باكستان، وعلى الجانب الآخر أثيرت قضية تحريف القرآن والتحالف مع اليهود.

إن الاختلاف بين التشيع العلوي والتسنن لمحمد ﷺ ليس أكثر من الاختلاف بين عالمين وفقيهين من مذهب واحد حول مسألة علمية، يجب أن يعلم المسلمون أن جميع مراجعنا العظام صرحوا رسمياً بأن القرآن ليس فيه حتى كلمة واحدة محذوفة أو مضافة، وكل من يعتقد غير ذلك فهو ضال ومنحرف، وما هذه الأقاويل إلا من صنع رجالات التشيع الصفوي ليقدموا بذلك ذرائع وحججاً للطرف الثاني في وهم رجالات التسنن الأموي ليقمعوا الشيعة بمثل هذه الاتهامات والافتراءات ويشوهوا سمعة الشيعة في عالم اليوم، وينسفوا كل الخدمات والتضحيات الجسام التي قدمها الشيعة على الصعيد الفكري والعملي والجهادي للإسلام وأحكامه السمحاء ويشوشوا على الذكر الحسن الذي يتمتع به علماء التشيع الحقيقيون في نفوس المسلمين ويبدلوه بأحقاد وضغائن وعقد نفسية لكي لا نتحذر من شيء آخر اسمه الاستعمار، ويعبئون قوانا بمواجهة بعضنا البعض لكي لا نهمّ بمواجهة إسرائيل، ويوقعون بيننا لكي ننسى الجهة الحقيقية التي ينبغي أن نشهر بوجهها السلاح!.

ليس من الصدفة أن تؤتي كل هذه الإثارات والمجادلات والأحاسيس نتيجة واحدة يتفق التشيع الصفوي والتسنن الأموي على إصدارها بذلك، لكني فوجئت بأن أناساً آخرين كانوا يفيدون جنابكم. لذا رأيت من الصالح ألا أفيد جنابكم!!

فجأة قاطعني "الآقا" بعصبية: (لقد أفاد جنابي بذلك أشخاص موثوقون وأنا أعتمد عليهم).

تلعثم لساني ولم أعرف ماذا أقول فانحنيت وقبلت يد "الآقا" وانصرفت قاطعاً للآقا عهداً على نفسي بأن لا أرتاد هذا المكان بعد اليوم ولا أطالع الكتاب!! وأخرني صديق آخر لي وكان عالماً من علماء التشيع العلوي بقضية يمكن أن تكون مثالاً نموذجياً من الناحية النفسية والاجتماعية لدراسة ماهية التشيع الصفوي وذلك لأنها تتيح للباحث معرفة مستوى الانحطاط الذي يبلغه عقل الإنسان الذي يعيش في المناخ الصفوي بحيث ربما يصل من الناحية الفكرية والذهنية إلى مستوى إنسان النياندرتال، مما يثير الاستغراب حول الآلية التي يتبعها التشيع الصفوي في غسل الأدمغة وتبخيرها!.

قال صاحبي:(ذات يوم كنت ماراً في مسجد كوهر شاد بمشهد، فاعترضتني سيدة يبدو أنها فهمت من خلال الزي الذي أرتديه أنني أحد رجالات التشيع الصفوي، فطلبت مني أن آخذ لها استخارة، ونزولاً عند رغبتها، أخرجت السبحة من جيبي واتجهت صوب القبلة وبدأت أتلو بعض الأذكار كمقدمة للاستخارة، غير أن السيدة فاجأتني بالقول: أيها "الآقا"!
قلت: نعم، أختي! قالت: لو تفضلت بالنية أيضاً بدلاً عني!).

رأي الأستاذ مختار الأسدي:

نجد هذه الآراء مبثوثة في كتابه لأزمة العقل الشيعي وقد اخترنا أنموذجاً لهذه الآراء هو اختيار الخليفة بعد انتقال الرسول الكريم ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وفيما يلي رأيه حول ذلك[1]:

تساؤلات مشروعة:

وما دمنا في دائرة حسن الظن والتماس الأعذار يمكن أن نطرح بعض التساؤلات حول مسألة التعيين والترشيح أو مسألة الإمامة الفكرية أو السياسية،

[1] مختار الأسدي: أزمة العقل الشيعي، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009، ص77 وما بعدها.

أو مدرسة الإمامة أو الخلافة، لعل هذه التساؤلات تحلحل بعض ملامح الأزمة التي تلف العقل الشيعي وغيره على حد سواء، ومن هذه التساؤلات ما يلي:

1-ماذا دهى الأنصار أو معظمهم الذين قدموا كل تلك التضحيات في سبيل الله لأن يسارعوا إلى سقيفة بني ساعدة لغرض اختيار واحد منهم وهو "سعد بن عبادة الخزرجي" كخليفة لرسول الله ﷺ إذا كان لديهم فعلاً بأن رسول الله ﷺ قد نصب علياً لهذا المنصب؟ علماً بأنهم لم يكونوا يحملون عداء لعلي مثل بعض المهاجرين الذين قتل عليه السلام شجعانهم وجندل أبطالهم؟.

2-لماذا لم يخطط الإمام علي عليه السلام للمبادرة؟ أو قل لماذا لم يحترز لمؤامرة قد تقع ولو على مستوى التخطيط والاحتراز؟ وهو يعلم علم اليقين أن بعض النفوس مريضة وأنه وتر العرب، والموتور لن يرتاح لواتره، كما هو معلوم؟ أي لماذا لم يقم بإرسال مندوب أو مبعوث عنه مثلاً إلى السقيفة في تلك الساعات العصيبة؟ نعم، يمكن أن يكون معذوراً في اتخاذه مثل هذا الإجراء إذا كان هنا نص جلي بتعيينه رئيساً من قبل النبي ﷺ!!.

3-لماذا رفض الإمام عليّ عليه السلام الخلافة بعد مصرع عثمان إذا كانت تنصيباً إلهياً، أو قل هل يحق له ذلك، علماً أنه بقي مصراً على رفضها ثلاثة أيام، وهو يكرر قوله للوفود التي كانت ترد عليه: دعوني والتمسوا غيري.. أنا لكم وزير خير لكم مني أميراً[1].

4-لماذا لم يرد نص جلي واضح في القرآن الكريم لتأكيد هذه الحقيقة، علماً بأنها أخطر قضية بعد النبوة، وإذا كانت الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ المائدة/67، بهذا الجلاء وواقعة الغدير مثل ذلك، فلماذا اختلف المسلمون عليها كل هذا الاختلاف الكبير؟.

---

[1] نهج البلاغة، الخطبة 91، ومثله ما ورد في تاريخ الطبري والكامل لابن الأثير.

5-ألا يمكن أن يُفهم حديث الثقلين، وحديث السقيفة، وحديث المنزلة، وحديث الدار، وحديث الراية، وحديث الكساء، وآيته، كلها، على أنها إشارات وتأكيدات على مناقبية الإمام عليّ عليه السلام وعظمته وإمامته الدينية، وليس بالضرورة على رئاسته وزعامته الدنيوية؟ لا سيما إذا رفضت الأمة ذلك جهلاً أو عصياناً؟!.

6-أيهما أهم في نظر الشارع المقدس، بل في نظر الناس: الإمامة الدينية، أم الزعامة السياسية الدنيوية؟ وإذا كان ولا بد من اختيار أحدهما فقط، نظراً لتقاطع أهواء الناس ومصالحهم، فأيهما أولى بالاهتمام؟ الأولى أم الثانية؟ كل هذه التساؤلات تشكل أزمة في العقل الشيعي التقليدي فعلاً، إلا أنها تحدث أزمة مماثلة في عقل الآخر، خلاصتها أن الذي يجري الاتفاق على إمامته الدينية لولا علي لهلك عمر يفترض أن يكون هو الزعيم السياسي وليس غيره، ولكن بالملازمة العقلية، نعم، بالملازمة العقلية، وليس بالضرورة بـ النص المقدس.

وفي حال تقاطع العقول وتدافع الرؤى لا يفترض أن يصار إلى الشريعة أو يهرع إليها حكماً، لأن هذه المسألة تصبح خارج دائرة الدين – كما يقولون – في هذا الحالة، وإن المجتهد فيها لا ينبغي أن يلعن أو يبدع مأواه جهنم وساءت مستقراً! كما لا ينبغي أن يكفر أو يقتل، وإنما يناقش ويجادل ويحترم حتى يحدث الله أمراً كان مفعولاً.

أما مقولة إن عمر دولة الإسلام وإن علياً إسلام الدولة فإنها تسوية هشة يمكن أن تهتز إذا قلنا: أيهما أهم؟ أو أولى بالاهتمام؟ الإسلام أم الدولة ليعود الابتلاء من جديد وهكذا دواليك.

خلاصة الابتلاء:

ومن هنا، فليس أمامنا حيال هذه التساؤلات، وتحديداً رزية يوم الخميس كما سماها ابن عباس، إلا طريقان:

<u>الأول:</u> أن تظل المسألة موضوع تناحر واحتراب وجدل ومعسكرات صراع لا ينتهي إلا كما بدأ، ولا يبدأ إلا حيثما انتهى إلى نهاية التاريخ.

الثاني: هو الاتفاق على أن تلك الرزية مسألة ابتلائية تناقش كموضوع ابتلاء لا يعلم حدوده إلا صانعه وانطلاقاً من قوله تعالى:
﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ محمد/**31**.
مروراً بقوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ البقرة/**72**.

وانتهاء بقوله عز من قائل: ﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ آل عمران/**55**.

وهذا لا يعني بطبيعة الحال إرجاء لهذه القضية إلى يوم القيامة إقراراً بواقعيتها، بل ضرورة تفعيلها لتبقى محور تكامل، وقطب حركة، وميزان تقوى، وليس سبب فتنة، أو منتج شر، أو مفقس احتراب وتناحر.

وبكلمة أخرى، أن نعترف اعترافاً مراً أن السياسة حولت هذه المسألة العظيمة في آثارها الرائعة في مغزاها، الخطيرة في أهدافها وغاياتها، إلى دكاكين تجارية، ما انفك أصحابها يبتزون الناس في اختلاق معارك وهمية لاستنزاف حيويتهم وطاقاتهم، تماماً كما فعل ذلك الذكيان الماكران اللذان راحا يفتعلان معركة وهمية بينهما على دراهم معدودة يتباكيان حولها ويتضاربان فيستدران عواطف المارة وفضولهم، فيجمعا بذلك مبلغاً ثم ينتقلان إلى مكان آخر لافتعال معركة أخرى مماثلة، وهكذا، بحيث عاشا فترة طويلة على هذه الحيلة اللعبة قبل أن يكتشفها الناس إذا اكتشفوها[1]..

---

[1] ولعل هذا هو عين ما أشار إليه الثعالبي في "يتيمة الدهر" 3/ 179، حين سخر من القصاصين المغرضين الذين كانوا يتفقون على نسخ أو افتعال مشادات هادفة وحاذقة تدر عليهم أرباحاً كأن يتفق القاص السني مع زميله الشيعي ويقف كل منهما إلى جانب في الأسواق والميادين العامة فيبدأ الشيعي بالحديث عن فضائل علي عليه السلام، والسني عن فضائل أبي بكر وعمر، فإذا مر الشيعي يدفع لمن يحدّث بفضائل علي وأهل البيت، والسني يدفع إلى الطرف الآخر، وحين يستولي الحماس على الاثنين يبذل المارة لكل منهما بسخاء، فإذا كان آخر النهار يجتمعان في خلوة بعيدة عن الأنظار ويتقاسمان "المقسوم".

وهذا ليس تسطيحاً لهذه المسألة بهذا المثال الساذج، وإنما إشارة إلى أن هذه المعركة صار عمرها أكثر من ألف سنة، وربما ستبقى ألفين آخرين أو ثلاثة، ولابأس أن تبقى عشرين ألف سنة أو مليون أو أكثر، ولكن بشرط ألا تكون سبباً لاستنزاف الطاقات وهدر الدماء، وإزهاق الأرواح وتعكير صفو الحياة بين أبناء الدين الواحد والنبي ﷺ الواحد والقبلة الواحدة، وقبل كل ذلك الرب الواحد . وإنما بتحويلها أو دراستها كواقعة أو قضية لها مغزاها العميق ولها أهدافها السامية في تكريس الأصح واكتشاف الأفضل وتبني الأحسن وانطلاقاً من آيات الله البينات في الدعوة إلى الأفضل والأكمل والأحسن.

﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾النحل/125، ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ الإسراء/ 53، ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ المؤمنون/96، ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ الزمر/18، ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾الملك/2، ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ الإسراء/34.

وفي تفسير أكثر ظرافة أن تبقى محوراً للاختلاف النظيف الذي يصير معقماً لتطهير الآسن من المياه الراكدة أو مطراً أو غيثاً لإرواء ظمأ عذب، أو زرع نبات وريحان في صحراء الحياة، أو رحلة ممتعة بأمل الوصول إلى ماء وبستان وجنان تجري من تحتها الأنهار ومنها زهور وورود ولحم طير مما يشتهون بعد طول كد وكدح ومعاناة:

وما في النوم من طعم لذيذ	يرد منه زلالاً وهو صادي
وطعم الماء لا يبدو لمن لن	لعين لم تذق طعم السهاد

أي أنها يمكن أن تتحول أو تحول إلى موضوع اختلاف يكون محوراً للتكامل والتسامي في سل الحياة بعيداً عن الجزم والقطع والهراوات المقدسة التي ينزل بها كل طرف على هام الطرف الآخر فيشمه ويهمشه أو يقضي عليه.

وليبق بابها مفتوحاً لاستيعاب الآراء المتباينة ولتبقى مسألة واحدة، وواحدة فقط، مثل هذه ينبأ فيها المختلفون في يوم غير أيام الدنيا، وليؤجل الجزم فيها إلى

يوم معلوم ينزع فيه الغل من النفوس وتشرئب فيه الأعناق لمعرفة الحق وإقراره والاعتراف به والندم على مقارعته والتوبة عن مجافاته ومناجزته.
﴿مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ المائدة/48، ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ يونس/93، ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ السجدة/25.
وبغير ذلك تبقى القضية فتنة يحترق فيها من يحترق ويسمو من يسمو، ولا ندري هل سيكون المحترقون فيها أكثر أم المتسامون المفلحون؟!.

يمكننا القول إن الشيء الأهم في اتقاء هذه الفتنة والاستفادة منها هو التعامل معها كما تعامل معها صاحبها العظيم حين وقف أخاً وصديقاً ورفيقاً وناصحاً ومشفقاً على من تجاوز على حقه واستأثر بفيئه، فصبر كمال قال: (وفي العين قذى وفي الحلق شجا)، أو صار بجدارة المؤسس الأول لمبدأ التوظيف الإيجابي للاختلافات العقائدية، وتأصيلها لما يخدم مبادئ التسامي أمام الخصم الداخلي ولكن مقابل الحرص على ما يسمى توحيد الطاقات الداخلية أمام العدو الخارجي، ومن هنا يمكن القول أيضاً إن تشيعه عليه السلام لم يكن تشيع التفرقة والتنازع وإنما تشيع الوحدة والتآخي والتأصيل الصحيح، إنه تشيع المبادئ والقيم والأصول العظيمة، ورعاية المصالح السياسية والاجتماعية، وليس تشيع المساومات والتنازل والتراجع.. إنه تشيع الصفاء العقائدي، والنقاء القيمي، والثبات على الحق والدفاع عن الثوابت والحدود، وليس تشيع التمييع والتسويف والشعارات والصراخ الكاذب.. وهكذا أرخى الستار على حقه الشخصي، وكأنه يقول: لا لوحدة التشيع والتسنن، نعم لوحدة السني والشيعي، كما يقول الدكتور "شريعتي"[1].

---

[1] تعتبر هذه المقولة من مختصات الشيخ شريعتي الشهيرة التي نظّر لها أفضل تنظير في كتابيه الشهيرين "الإمام علي" و"التشيع العلوي والتشيع الصفوي" حيث استحضر رأي السيد شرف الدين صاحب المراجعات الذي كان يقول: "إن الاختلاف بين الشيعة والسنة هو كالاختلاف بين مجتهدين من مذهب واحد حول استنباط حكم".

وبغير ذلك فقد نصل إلى حقيقة مرعبة تبعدنا كثيراً عن الشيع العلوي، وتحشرنا قهراً من حيث نشعر أو لا نشعر في التشيع الصفوي والعياذ بالله.

نعم، لقد ترفّع عليه السلام وارتفع بعد أن سدل دون خلافته أو إمامته ثوباً وطوى عنها كشحاً، حتى دفعت الأمة ضريبة ذلك احتراقاً وغربلة واصطفاء كاملاً، فكان منها حسين سيداً للشهداء وسيداً لشباب أهل الجنة، يقابله يزيد رمزاً للشر والرذيلة والفساد.. وكان منها أبو ذر المشرد المنفي المقصي وهو الذي لم تظلّ الخضراء، ولم تقلّ الغبراء أصدق لهجة منه، يقابله نافيه الذي قام نافجاً حضنيه بين نثيله ومعتلفه[1] يعاضده ابن الطلقاء طريد رسول الله ﷺ، وحكم الجميع ومرافعتهم هناك "عند العزيز الجبار"، الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال التماس العذر لمن يجتهد قبال النص، وإنما التماس العذر للمجتهدين في فهم النص، وهم في أحسن توصيف لهم مع هذا الالتماس، أساؤوا الظن بمن يفترض أن يحسن فيهم الظن، وعصوا من لا ينبغي أن يعصى، بل تمردوا على من لا يفترض أن يتمر عليهم، ناهيك عن كونه نبي وقبل ذلك صادق أمين، وبعد ذلك لا ينطق عن هوى.

ولئن كان للرواسب عذر، ولعدم القدرة على الانصهار عذر آخر فأقل عذر فيه إشارة تستحق العتاب إن لم نقل الحساب – كما قلنا – وفيها نزول إلى الأرض وخطوة إلى الوراء مع ما فيها من توبة وغفران ذنب وإنابة، ولكنها في كل الأحوال ابتعاد عن فردوس ونعيم، وجريرة على سنة غير ممدوحة، سيكون لصاحبها وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

وهكذا ما دامت القضية في دوائر الابتلاء والتمحيص هذه، فإنها ستظل على هذا المنوال إلى أجل غير مسمى، ويبقى معيار الابتلاء هذا هو الأكثر ثباتاً

[1] نهج البلاغة، الخطبة الشقشقية (لأبي المعالي بن محمد ابراهيم الكلباسي)، نافجاً تعني رافعاً لهما، وتقال للمتكبر، والنثيل هو الروث وقذر الدواب.

والأعظم هيبة، في نفوس الصادقين، فلم يكن الإمام علي عليه الصلاة والسلام مثلاً أقل تألقاً وهو خارج الحكم منه وهو في قمته، ولم يكن يحظى بهذا الخلود لولا موقفه المعارض النزيه الذي صار حجة ودلالة على عظمة النفوس العظيمة التي لا تساوي عندها الدنيا وما فيها عفطة عنز إلا أن يقام حق أو يبطل باطل، وشعارها الخالد قوله عليه السلام: (لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلا عليَّ خاصة، التماساً لأجر ذلك وفضله، وزاهداً في ما تنافستموه من زخرفة وزبرجة)[1].

وهذا يعني أن المعارض العادل يبقى دائماً صاحب الموقف الأكثر طهارة، بل هو الشاهد الشهيد على الحاكم العادل وممارساته، رغم ما يدفعه من مشاعر الحيف والألم على مشاهد ظلم لا يستطيع لها دفعاً، وعلى خطوات انحراف ربما لا يقدر عليها تقويماً ولا حتى تقييماً أحياناً.

ولعل ما لدى المعارض الشهيد اليوم من العزة والمجد أضعاف ما لدى الحاكم ولو كان شهيداً، باعتبار الأول هو الأكثر مظلومية بالمعيار المذكور، والفطرة البشرية تتعاطف مع المظلوم لحسن الحظ.

هذا في مشاهد الدنيا، التي لا تعدو سوى صورة مصغرة تافهة تجاه مشاهد الآخرة، فلقد قضى علي ومعاوية مثلاً، بعد أن شتم الأول ثمانون سنة على المنابر ولكنها تبقى ثمانون سنة من عمر الدنيا، وهو رقم تافه لا قيمة له قبال زمن ممتد سيشتم فيه البادئ آلاف السنين فضلاً عن اللعنة الأبدية التي لا تعرف المجاملة أو الصفح أو أنصاف الحلول.

نعم، قضى الحسين ويزيد كلهما، بعد أن كان الأول خارجاً على أمير المؤمنين فيما نرى اليوم من هو أمير المؤمنين فعلاً، وهكذا قضى موسى بن جعفر في سجنه، وقضى اليوم معه سجانه، والفارق جلي بين الاثنين، وقضى الرشيد والمأمون والرضا، وقال التاريخ قولته في الرجال فانظر إلى من بقي وانظر إلى من مات، وهكذا مع كل الأضداد وكل مواقع الصراع بين قوى النور وقوى الظلام.

---

[1] نهج البلاغة، الخطبة 74، ص102.

فهل ترانا نصبر نحن أصحاب النص والتعيين على طخية عمياء شاب عليها الوليد وهرم الكبير، ونتوقف عن معارك استنزفت منا دموعاً ودماء، ولم نجن منها إلا المزيد من التمزق والتشرذم والضياع؟![1].

وهل سنتعامل مع القضية كما تعامل معها أصحابها الفعليون وقضوا وتركوها لنا للعبرة والاعتبار وليس للمعارك والاحتراب؟ أم أننا سنواصل الطرق على هذه الطخية العمياء فنكل ونعيى، وليتها انتهت بالكلل والإعياء؟.

هذا هو السؤال الذي يحتاج إلى جواب، وهذا هو السبب الذي أثار هذه التأملات.

---

[1] أو كما قال الإمام الخميني ذات مرة: "دعوا بحث خلافة أمير المؤمنين جانباً، فهو بحث قد انقضى زمانه". أو كما قال العلامة المرحوم السمناني في مقال له في مجلة "رسالة الإسلام": "إن مسألة الإمامة والخلافة هما مسألتان مستقلتان، فالخلفاء كانوا يعتقدون بإمامة علي عليه السلام وهو عليه السلام قبل خلافتهم أيضاً، وكان يقول: احكموا أنتم، وأنا عليّ حل المشاكل، وقد قبلوا هم ذلك، خصوصاً الخليفة الثاني الذي قبل المعادلة بجد وطبقها بجد". راجع مجلة "هفت اسمان" الإيرانية، العدد 10-9 سنة 1380 هـ ش، في حوار مع آية الله واعظ زاده خراساني.

الخلاصة . . الحقيقة مرة والحق أمرّ

﴿ كل ما تقدم يمكن استخلاص النتائج أو الملاحظات التالية:

1-إن مسألة الخلافة والإمامة والنص سيستمر النقاش حولها إلى أمد غير مسمى، وسيبقى ملفها مفتوحاً عصياً على الغلق عسيراً على الهضم، يستنهض الأفكار ويحرك الهمم ويستنطق المفاهيم ويبلور النظريات، ما دام النبي ﷺ لم يحسمها بنص مكتوب جازم قاطع، وتلك حكمة نبوية ومشيئة إلهية لا يستطيع اكتناه سرها إلا من أتاه اللّه حكمة في عقله وبصيرة في قلبه، لا لأصالة في المكتوب كما ذكرنا، وإنما لأصالة في الموقف النص الذي أخفى وراءه ما أخفى لتحقيق عظمة الاختلاف إذا أريد له أن يوحد، وبعد ذلك تفجير متعة الإنسان لاكتشاف حقيقته العظمى من جهة، أو تحقيق حالة سلطوية باستخدام النص نفسه مخاتلة والتواء من جهة أخرى.

2-إن النبي عليه الصلاة والسلام، في موقفه الأخير ساعة احتضاره أراد أن يعلم الناس أن القائد العظيم هو أعرف الناس بمصلحة شعبه وأمته من عمومهم، وبالتالي فإن تعيينه لخليفة له يمكن أن ينقذهم من الضلال، ولكنهم حين أبو ذلك، أبى هو الآخر أن يفرض عليهم ما لا يريدون، لما يقوده هذا الغرض من نتائج غير ممدوحة قد تصوره مستبداً في أقل التفسيرات اللئيمة التي لا يُعدم رجالها في كل زمان ومكان، فترك لهم القرار متألماً متوجعاً مشفقاً، إن لم نقل احترم قرارهم بمرارة، أو أذعن له مكرهاً ليجعلهم يواجهون مصيرهم بأنفسهم بلا وصاية مفروضة طبعاً، أو قيمومة غير مرغوبة، وهذه أعظم صفة لقائد عظيم لا يريد احتكار الحقيقة لنفسه وإنما يشارك الآخرين بها رغم أنه أقرب الناس إليها

وأجدرهم بتحليلها أو شرحها أو الحديث عنها. وكذلك لكيلا يكون هذا الاحتكار ذريعة لغيره على ادعائها والتكلم باسمها أو الحديث نيابة عنها، في قابل السنين والأيام.

3-إن إجماع الأكثرية على قرار معين ليس بالضرورة دليلاً على صحته، رغم مشروعيته، أي أنه، رغم مشروعيته، يمكن أن يكون خلاف الشرعية، والمسافة شاسعة بين المشروعية والشرعية بتفسيرها الديني العميق أكثرهم للحق كارهون.

﴿وما أكثر الناس لو حرصت بمؤمنين﴾ من جانب، أو ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ من جانب آخر، ولذلك ترك الباب مفتوحاً والملف مكشوف لا تتبجس عنه اجتهادات الناس وقدراتهم في فهم حقائقهم لا حقيقتهم أولاً ثم العكس بعد ذلك.

وبكلمة: تبقى هذه المشروعية الضالة محترمة رغم عدم شرعيتها، لأن حق الأمة في تركها الأولى قطعاً أقل خطورة من حق المعصوم في تركه الأولى لأن أمة محمد ﷺ كلها لا تجتمع على باطل، وإن اتفقت أكثريتها عليه أحياناً، وهذا يعني أن المعارضة ستبقى بفعل فعلها في إحقاق الحق إن لم تكن قادرة على إزهاق الباطل.

وما دامت المسألة محصورة في دائرة ترك الأولى تبقى المشروعية تعبيراً عن هذا الترك أو بالعكس، وتبقى الشرعية منتجاً كريماً لذلك الالتزام أو بالعكس أيضاً.

4-أراد النبي عليه الصلاة والسلام، بتركه الكتابة –أو عدم إصراره عليها – أن يعلّم الناس احترام القائد لخيار أمته أو صحابته رغم عدم شرعية خيارهم هذا، ولكنه بلغهم الرسالة بأمانة، وأنذرهم وتوعدهم وأشعرهم بأن الثمن سيكون غالياً في حال تفريطهم بأمره أو رأيه أو اجتهاده، إذ إنه مذكِّر ليس عليهم بمسيطر وإنه ليس عليه إلا البلاغ، وليس عليه أن يكره الناس على ما لا يريدون: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/**99**، و﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ يونس/**99**، ولكن شاء الله أن يترك لهم الخيار، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن

شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف/29،. فهذا يعني مرة أخرى إنه لم يشأ احتكار الحقيقة أو زعم ذلك، أو فرضها على الناس من موقع سلطوي، أو حقيقة متعالية ربما ستكون مسوغاً أو تأسيساً لمسوغ يتذرع به آخرون لأن يفرضوا مفاهيمهم على الناس عبر توظيف فهمهم للنص أو المخاتلة به أو التماهي معه، وربما يفرضون إمبريالية شرعية تستمد سلطتها هذه المرة من هذه السنّة أو من غائب يتكلم الشاهد نيابة عنه، إن لم نقل يزيحه ليحل محله، وما يجر ذلك لما بعده من فوقية وتعال وديكتاتورية واستبداد سينتهي حتماً إلى فرعونية وطغيان أو يكون ذريعة لكل قائد فاشل أن يقول أنا على الصحيح، وجميع غيري على خطأن بل أنا الحق وكل ما عداي باطل.

5-إن قرار الأكثرية ليس دليلاً على خطأ قرار الأقلية، وإن كان رأي الأكثرية هو الذي يجب أن يسري في لحظات الاختيار الصعبة، رغم ضعفته، وذلك تفادياً للفتن وتمحيصاً للأمم، ولكيلا يبقى للناس على الله حجة، ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً وليهلك من هلك عن بينة ويحيا من يحيا على بينة﴾ **الأنفال/ 42.** وهذا هو أهون الشرين وخاصة عندما تصبح الحقيقة مطبوعة بالحرف الكبير أو لام التعريف وبعد ذلك يجري استخدام سلطتها المعرفية بنفس الاستبداد الذي يجري به استخدام سلطتها المادية والمعنوية، دون النظر إلى كم الخسائر ومقدار التضحيات المترتبة عن استخدام القوة وطفقتُ أرتأي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء، يهرم فيها الكبير، ويشيب عليها الصغير، ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه.. فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا..[1].

6-إن الانتخاب أو ما يسمى البيعة أو رأي الأكثرية هو المنهج الأكثر مقبولية عند الناس لأنه يعبر باختصار عن إرادتهم وكينونتهم وحريتهم واختيارهم حتى لو كان خطأ، مع أن طريق التعيين يمكن أن يكون هو الأصوب لتجنيبهم ويلات تجربة الخطأ والصواب، ومساعدتهم على اختزال اختصار مرحلة التأهيل أي تأهيلهم

[1] نهج البلاغة، الخطبة الشقشقية.

للوصول إلى رتبة القيمومة، وهذا يعني أن على الأمة أن تتحمل هي الأخرى مسؤوليتها وتلتزم بما ألزمت به نفسها بمحض إرادتها، أو تشعر أنها هكذا مُلزمة.

وهو يعني من ناحية أخرى، أن سيف القائد أو رأيه أو قراره لا ينبغي أن يشهر في وجهها سافراً متحدياً إلا إذا حيل بينها وبين وعيها من زاوية، أو قدّر القائد أنه قادر على تغييرها بالحد الأدنى من الخسائر من زاوية أخرى.

7-إن حرية اختيار الإنسان يمكن أن تحسم مشكلة الفتن والابتلاءات في الدنيا لأنها تجد له مخرجاً ولو بالتأويل أو التأول أو التوجيه، فيما هي في الآخرة استحقاق لا يجد فيه الظالم حيفاً حتى بعقابه أو بمعاقبة نفسه، ولا يجد فيها الصالح أو المظلوم مناً في نعيمه، فلو كانت الحياة الدنيا هي البداية والنهاية لكان ظلم من اللّه تعالى، واللّه منزه عن الظلم، ولو كانت الآخرة أي الجنة هي البداية والنهاية لكانت تافهة أو تفاهة حيث لا قبح ولا جمال، ولا حساب ولا ثواب ولا بخل ولا كرم، ولا شجاعة ولا جبن، ولا أضداد ولا صراع، أي لا نقص ولا كمال، ولا حسين ولا يزيد، بل لا حركة ولا تكامل.. واللّه منزه عن هذه العبثية أو هذه التفاهة، أو قل هذه الحياة القارة الميتة.

هذا من زاوية، ومن زاوية أخرى، فما دامت الحياة الأبدية جميلة بالكلام والنصوص والأصوات، فإن الكلام عنها ربما يكون أجمل منها نفسها، فمن أين الكلام إذا لا كلام ومن أين النصوص إذا لا حدث؟؟ هذا أولاً، وثانياً إن المواقف المتغيرة في هذه الحياة تفيض عليها كلاماً وكمالاً وجمالاً بمقتضى ولع الإنسان واستمتاعه بالحركة والتطور والتغيير، أي بالكلام والكمال، وهذا يعني جمال أكبر، وروعة أبهى، وحركة وكلاماً أعظم وأجمل وأروع وأسنى.

8-الاعتراف بالحقيقة المرة أو الثابت المر في أن أغلب الناس يحبون ممارسة متعتهم أو لعبتهم عبر الحقائق التي يرغبون ويريدون فهمها لا غير، أي أنهم في معظمهم يفضلون المصالح على المبادئ والأهواء على الحق، والرغبات على الفضائل، ويقدمون الدنيا على الآخرة، وبكلمة، يرجحون ملذات الدنيا على ضوابط الدين، وبالتالي يجب أن يدفعوا ضريبة ذلك فتناً وحروباً وكوارث، قد

يصاب فيها من قصر ومن لم يقصر، من ساهم ومن لم يساهم، لأن الفتنة تحرق الأخضر واليابس، وإنها لا تصيب الذين ظلموا خاصة واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة، بل تصيب الفاعل والقابل والمتفرج على حد سواء، وهو استحقاق مؤول أيضاً لكل من ألقى السمع وهو شهيد، وبلا حيف أو تأفف أو تأوه[1]..

9-الإقرار – وليس التقرير – بأن كل الاندفاعات والانطلاقات البشرية العظيمة تبدأ عنيفة قوية – جارفة كاسحة في بداياتها ومنطلقاتها، ثم تضعف وتنحرف تدريجاً بحكم ركون الإنسان إلى شهوات الدنيا وملذاتها، واسترخائه أمام إغراءاتها وحطامها، فتنتهي هذه الاندفاعات أو الحضارات إلى كسروية وقيصرية وأموية ورومانية وعثمانية وأخيراً سوفييتية وأمريكية.

ثم تذوي الهمم وتنكمش الإرادات وتموت الدوافع، لتبدأ حضارات وليدة جديدة ريانة قوية متدفقة، مندفعة، تتآكل هي الأخرى لذات الأسباب ونفس العلل فتنخر من الداخل وتتهشم، وهكذا ليكمل التاريخ دوراته ويتم الإنسان لعبته ويلقي رب العباد على عباده حجته، ولكن كيف؟ وفق فلسفة التمحيص والابتلاء التكاملية المذكورة موضوع التأملات هذه مع معلولها أو علتها، أي سر خروجها إلى هذا الملفوظ أو هذا المنطوق، أو قل هذا الكلام المر المعذب، القبيح الجميل، السهل المعقد، الساذج المتفلسف!!.

10-الإقرار بأن الأنبياء صلى الله عليهم وسلم والقادة العظماء هم الذين يعيشون بل عاشوا للناس أكثر مما عاشوا لأنفسهم، عاشوا لأممهم وشعوبهم أكثر مما عاشوا لحوارييهم وحواشيهم وأهلهم، وهم هبات السماء لأهل الأرض، وهبهم

---

[1] 1-في كلام معبر للسيد الشهيد نفسه جاء فيها: "هذه التقصيرات التي لا يحس بكل واحدة منها على حدة، ولكنها حين تتراكم تتحول إلى فتنة تأكل الأخضر واليابس، وتأكل من ساهم ومن لم يساهم. تأكل من قصر ومن لم يقصر، تأكل حتى الحسين عليه السلام بالرغم من أنه أنصف الناس وأبعد الناس عن التقصير في قول أو عمل. راجع كراس "المحنة" للشهيد الصدر الأول. وراجع كتابنا "الدين والسياسة، إشكالية الحق والمصلحة".

الباري تعالى، لأهل الدنيا حنواً منه على عباده، ولطفاً منه بهم وترحماً عليهم. ولكن أهل الأرض هؤلاء يضيقون بعدالة أنبيائهم وقادتهم، إذ يريد كل منهم الاستئثار بالحصة الأكبر من لذات الدنيا ومتاعها وسعادتها، ولو على حساب سعادة الآخرين، وشقائهم. وهنا تبدأ رحلة الصراع والتكامل ليتجلى الصالح من الطالح والباذل من المستفيد، والحق من الباطل، والقبيح من الجمال، والنقص من الكمال، والهدى من الضلال، ومتعة الكلام من موت الصمت، وقوى النور من قوى الظلام، والعاقبة – وفق قيم العدالة المقبولة بالفطرة – تبقى دائماً للصالحين والمتقين الذي يعطون أكثر مما يأخذون ويضحون أكثر مما يستفيدون، و تلك هي سنة الله تعالى في خلقه، وسر فلسفة الكون والوجود، ولن تجد لسنته سبحانه تحويلاً، ولن تجد لسنته تبديلاً..

رأي الأستاذ "حسن العلوي":

يقرر الأستاذ "حسن العلوي" في كتابه عمر والتشيع أن شخصية سيدنا عمر تتماهى في شخصية سيدنا علي[1].

فكلا الصحابيين كان ينام فوق التراب[2].

ويسارع الراشد عمر مرة إلى رأس الإمام علي ليقول: (لا أقامني الله في أرض ليس فيها أبو الحسن[3].

وهو القائل: حق لمثله أن يشبه والله لولا سيفه لما قام عمود الإسلام وهو أقضى الأمة ورد سابقتها وشرفها[4].

وقوله: لقد أرادك الحق ولكن أبى قومك)[5].

---

[1] حسن العلوي: عمر والتشيع، ص 107.

[2] المرجع السابق ص49.

[3] المرجع السابق ص62.

[4] حسن العلوي: عمر والتشيع، ص309.

[5] المرجع السابق ص309.

وسيدنا عمر، من هو سيدنا عمر؟
لو اعتنى العرب بميراثهم العربي الإسلامي الذي أغفلوه لاكتشفوا فيه ما توصل إليه عمر و"الجاحظ" في كتاب العثمانية، وقد بدا له الرجل متعرباً، والمتعرب في لغة عصر "الجاحظ" هو محب العرب، والنافح عنهم كيد أعدائهم، ومانع السبي عن نسائهم وراسم خارطتهم القومية الأولى، والمتعربون غير المستعربين، ولو كان دعاتنا متعربين لجعلوا عمر بن الخطاب سلفهم الصالح[1].

هذه مكانة كل من سيدنا عمر وعلي، وقد فهم الناصبون للعروبة العداء فراحوا يضربون علياً بعمر ويضربون عمر بعلي، وأصبح في حوزة تراثنا قمطراً من الكيد المتبادل، وهذا ما حدا الإمام "جعفر الصادق" للقول: إننا نبرأ إلى الله أن يسب أبو بكر وعمر[2].

وهكذا نكون قد اخترنا – من هنا وهناك – نموذج التأسي والعبرة والاستعبار ورحنا نرى كيف عالج السيد حسن العلوي الموضوع في كتابه الشهير عمر والتشيع[3]، وإننا نطرح بعض الصفحات الكاملة في كتابه المذكور.

هل أوصى النبي ﷺ للإمام علي من بعده في غدير خم، وهو حديث توثقه المراجع الإسلامية الأولى عند الفريقين، ويختلفون فيه على حدود الولاية وكيفية التعامل مع خبر الولاية في كتاب عن عمر والتشيع وما بين الاثنين خلاف على النص هو الأصل في ظهور التشيع عند بعض المؤرخين؟ وما الموقف في قول عمر في النبي ﷺ حينما حضرته الوفاة وطلب أن تدون له وصية إنه ليهجر.
وما الموقف من السقيفة؟
أما إيراد الروايات فلا يزيد الحديث معلومة جديدة على المتداول في أروقة السجال منذ وفاة النبي ﷺ حتى اليوم.

---

[1] حسن العلوي: عمر والتشيع، ص65.
[2] المرجع السابق، ص207.
[3] حسن العلوي: عمر والتشيع، دار الزوراء، لندن، ط1، سنة 2007.

السبيل الأسلم أن نتعامل مع تلك التساؤلات والأحداث والسجالات بطريقة الإمام علي، الذي تتحدث الروايات عن اعتراضه واحتجاجه وعدم ذهابه إلى بيعة أبي بكر، فدخل في القطيعة فعلاً ستة شهور، قرر في نهاية الأمر أن لا يكون أوائل بناة مشروع الدولة الإسلامية سبباً في تقويضها وهي مهددة بارتداد قبائل العرب، حتى لم يبق مع مركز الخلافة سوى الأوس والخزرج وقريش وثقيف، فأنهى الإمام شهور القطيعة وقرر البدء بمرحلة المشاركة في العملية السياسية قائداً بارزاً واسماً لامعاً في تاريخ التأسيس الإسلامي الأول.

وقد سيطر الإمام علي على مستوى لا يتحول فيه الخلاف إلى معارضة والمعارضة إلى حركة مسلحة خلافاً للمألوف العربي الطويل وتقاليد المعارضة والاحتجاج، التي كانت تضع حواجز بين الرأي والخلاف والتعبير المسلح عنه، فلم يكن ثمة برلمان تتحادث داخله المعارضة ولا صالة يجتمع إليها السلطة والمعارضة، والقاعدة العربية المعمول بها في تاريخ العرب والمسلمين أن الاعتراض السياسي ينتهي في أقصر زمن بالاحتكام إلى السيف، وقومي تميم والفلاة وراثياً.

خرج الإمام عليّ على تقليد سائد في اللجوء إلى قوة السلاح أو حتى إلى حجج اللسان، فأحال الشهور الستة إلى معتكف علمي لدراسة القرآن ومراجعة الأحاديث النبوية وترتيب الأوراق والأولويات وأوراقه الشخصية وتنشيط الذاكرة وتسجيل شهادته في أسباب النزول، فأسست في شهور القطيعة الستة لأول مرة في تاريخ العرب والمسلمين ظاهرة السياسي المثقف والخليفة الفقيه ومن يسمى الآن آية الله أو المرجع الدستوري في الدولة، فجددت تلك المرحلة عشرين عاماً من التلمذة الروحية لمريد النبي ﷺ والتربية العائلية لربيب ابن عمه والمشاركة اليومية في حياة داخل مسكن واحدة فكبر مقامه الكبير في نفوس المسلمين وأضيفت لنفوذه الروحي أسباب الورع والزهد والبعد عن النفس في الرياسة وتعالى عن الخلاف، ولم يكن لرجل بدور الإمام في بناء الإسلام أن يبتعد في القطيعة إلى أكثر مما انتهى إليه قراره.

وكان من الطبيعي أن يكون أصحاب الإمام هم من رجال الصحبة الأوائل قد بايعوا معه ومعهم الهاشميون الذين لم يباعوا بعد، ولم يقاطع أي من أصحاب

الإمام وبني هاشم مركز الخلافة، واندمجوا في الدولة الجديدة ولاةً وقادة وأمراء ما بين البصرة والكوفة والمدائن.

كانت سابقة الإمام علي قد تبدو فريدة في التقاليد السياسية للخلاف في الدولة الإسلامية، حيث لم يلجأ إلى الثورة، ولا إلى شيء من التنظيم السياسي لحزب معارض، فاعتمدت الشيعة الإمامية بعد مقتل الإمام الحسين ذلك نظرية عمل مقابل فريق شيعي آخر تزعمه الإمام زيد بن علي الحسين، وكان تواصلاً للطريقة العربية في ربط المعارضة بالثورة التي عبر عنها الإمام الحسين في معركة الطف بكربلاء، لا بد أن اتجاهات داخل الفرع الإمامي كانت في وضع حرج بين إعلان المصالحة والمشاركة حيث تصالح الإمام علي وبين فكرة الخروج على الخلافة إلى الثورة المسلحة في النظرية الزيدية، فتكون قد خرجت على شروطها، ولم تحتمل تلك الاتجاهات رؤية الإمام علي في المسجد النبوي إلى جانب أبي بكر وعمر وأبي ذر وسلمان وعمار بن ياسر ومعهم صحابة، دخلوا الإسلام بعد فتح مكة، استفادت تلك الاتجاهات من انقطاع الإمام علي في الشهور الستة الأولى عن مركز الخلافة لصياغة نظرية القطيعة المستمرة ورفض المروي عن تصالح الإمام مع مركز الخلافة واستبعادها أن تكون علاقة الإمام حسنة مع عمر بن الخطاب.

وسيكون التعامل مع مصطلح السقيفة بطريقة سياسية واقعية، والسقيفة مكان غاب عنه المقدس، وهي فعل بشري خالص، لكنها يوم التأسيس الثاني للدولة الإسلامية بعد اليوم الذي أعلن فيه النبي ﷺ نزول الوحي، وليس مهماً أمام مشروع دولة ناهضة كبرى، من سيكون الرجل الأول في السلطة سواء أكانت البيعة لسعد بن عبادة أم لعلي بن أبي طالب أم لأبي بكر، ما دام مؤتمر السقيفة سياسياً لم يأت به قرآن ولا حديث نبوي ولا سنة ولا سابقة.

وأظنه موقفاً مشتركاً للمؤرخين والكتاب والعاملين في السياسة العربية، الذين هم خارج ميدان الخلاف الفقهي في موضوع الولاية نصاً كانت أم انتخاباً. وعندهم أن السقيفة يوم تقرر فيه مواصلة العمل في مشروع الدولة فلم يؤد الخلاف إلى انشقاق مسلح وانقسام بين أتباع وأتباع وظهور إمامين أو خليفتين. والسؤال الذي يوجه من كاتب السطور إلى سائليه: لو أن الإمام علي بن أبي طالب

ذهب إلى اتخاذ قرار بإعلان خلافته وحوله صحابة مؤيدون وأتباع، وحدث الانشقاق المسلح، هل كان ليوم السقيفة أن يواصل بين مرحلتين رحل النبي ﷺ فيها عن الأولى وبدأت الثانية متصلة بالأولى، دون فراغ في السلطة والإدارة؟ أقول: إذا كانت براعة عمر بن الخطاب قد سجلت ليوم السقيفة أن يملأ الفراغ، فالذي منع الانشقاق وحال دون الانقسام هو الإمام علي بن أبي طالب، الذي اكتفى بالاحتجاج العلمي والعيش مع البحث العلمي في القرآن، وإلى جانبه زوجته بنت النبي ﷺ. إن الإمام علي رافض الانشقاق، ولم يكن من روافض خلافة الشيخين.

الفقه المشترك:

يقوم "محمد حسين هيكل": (جاؤوا إلى عمر يوماً بامرأة، وأقرت، فأمر برجمها، فقال علي بن أبي طالب: لعل بها عذراً؟ ثم قال لها: ما حملك على ما فعلت؟ قال: كان لي خليط، وفي إبله ماء ولبن، ولم يكن في إبلي ماء ولا لبن، فظمئت فاستقيته فأبى أن يسقيني حتى أعطيه نفسي، فأبيت عليه ثلاثاً. فلما ظمئت وظننت أن نفسي ستخرج أعطيته الذي أراد، فسقاني. فقال علي: اللّه أكبر! فمن اضطر غير باغ ولا عاد، فلا إثم عليه، إن اللّه غفور رحيم).

وفي السنن للبيهقي عن أبي عبد الرحمن السلمي أن عمر أتى بامرأة جهدها العطش، فمرت على راع فاستسقت، فأبى أن يسقيها إلا أن تملكه من نفسها، ففعلت، فشاور الناس في رجمها فقال علي: هذه مضطرة أرى أن تخلي سبيلها، ففعل.

(وروى أن غلماناً لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة فأتي بهم عمر فأقروا، فأمر كثير بن الصلت بقطع أيديهم، فلما ولى رده ثم قال: أما واللّه لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم عليه، حل له، لقطعت أيديهم.

ثم قال: يا مزني، بكم أريدت منك ناقتك؟ قال: بأربعمائة. قال عمر لابن حاطب: اذهب فاعطه ثمانمائة، واعف الغلمان السارقين من الحد، لأن حاطباً اضطرهم إلى السرقة لجوعهم وحاجتهم إلى سد رمقهم).

ومن صميم الفقه الذي واجه به عمر التطور الجديد في الحياة العربية اجتهاده في تفصيل ما لم يرد عنه نص صريح في كتاب الله، فقد وضع القرآن نظاماً للتوريث لم يكن معروفاً قبل الإسلام، وفرض لكل ذي حق من الروثة حقه، على أن من التفاصيل ما لم يكن عليه نص في هذا النظام، وقد رفعت لعمر مسائل أخرى لم يكن عليها نص في كتاب ولا في سنة، فلم يكن بد لحلها من اجتهاد الرأي.

من ذلك المسألة المعروفة بالمسألة العمرية، أو المسألة الحجرية، فقد قسمت تركة فأصاب أخو المورث لأنه فرضه، فلم يبق لأخو المورث الشقيق ما يرثه. فلما رفع الأمر إلى عمر أفتى بأن الأخ الشقيق أخ لأم وأخ لأب معاً، فليس من الإنصاف أن يحرم لأنه شقيق، ولذلك قال: (هبوا أباه كان حجراً، وفي رواية كان حماراً، وورثه من التركة على أنه أخ لأم يشترك مع غيره من الأخوة لأم).

وقد واجه عمر الشيء الكثير من مشاكل الميراث بعد طاعون عمواس بالشام، فقد هلك ألوف بهذا الطاعون، وتداخلت مواريثهم تداخلاً كان يشغل دور القضاء في أية أمة، وكان مما صنعه أن قسم المواريث فورث بعض وأخرجها إلى الأحياء من ورثة كل منهم.

ونستطيع أن نتصور الدقة في هذا الأمر، وما يمكن أن يثور بسببه من نزاع، وليس من غرضي أن أفضل شيئاً من ذلك، وإنما أشير إليه تنويهاً باجتهاد عمر في مشكلة عويصة حلها في أسابيع حلاً رضيه المسلمون جميعاً مع تعلقه بمنافعهم الخاصة، وهذا دليل بالغ وحجة على أن الناس يطمئنون إلى اجتهاد الرأي ما قام به على أساس عدل ونزيه.

أنتقل الآن إلى مسألة كان اجتهاد عمر فليها متأثراً بسياسته العامة لأمور الإمبراطورية الناشئة، وبحرصه على مواجهة أطوارها الجديدة، وكان له أثره في ازدياد رقعتها فسحة واسعة، ذلك اجتهاده في شأن الأرض التي فتحت عنوة بالعراق والشام.

وقد رأيت المسلمين في العراق والشام انتصروا بالقادسية، وفتحوا المدائن، وجلولاء وحمص وحلب وغيرها من المدن وغنموا منها. فكان ما غنموه يفرز خمسه ويرسل إلى أمير المؤمنين، وتقسم إلى أربعة أخماسه بين الجند المنتصرين، وذلك عملاً بقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ **الأنفال/41**. فلما فتحو أرض السواد بالعراق أرادوا قسمتها على هذا النحو، يكون خمسها لبيت المال، ويقسم سائرها بين الجند الذين اشتركوا في فتحها. وخالفهم عمر عن رأيهم في قسمة الأرض. وقال: (فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد قسمت وورثت عن الآباء وحيزت! ما هذا برأي. قال عبد الرحمن بن عوف: ما الأرض والعلوج إلا ما أفاء الله عليهم! أي على الفاتحين، ورد عليه عمر: ما هو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك. والله ما يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين. فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها فماذا تسد به الثغور ويكون الذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟).

لم يسترح الفاتحون إلى قول عمر، فأكثروا عليه، وقالوا: (أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا!؟ أما عمر فأصر على رأيه، ولم يزد على أن قال: هذا رأيي، فلما رأوا إصراره عليه قالوا: فاستشر، فجمع المهاجرين الأولين فاختلفوا، بقي عبد الرحمن بن عوف على رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة رأي عمر، وأرسل عمر إلى عشرة من كبراء الأنصار وأشرافهم، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج وقال لهم: إني لم أزعجكم إلا لتشركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقررون الحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، فلكم من الله كتاب ينطق بالحق، فو الله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق! قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين قال عمر: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلماً! لئن كنت ظلمتهم شيئاً هولهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، لكني رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا

من أموال على أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فيئاً للمسلمين: المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم، أرأيتم هذه الثغور، لا بد لها من رجال يلزمونها).

أرأيتم هذه المدن العظام، لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، ولا بد من إدرار العطاء عليهم! فمن أين يعطي هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟.
وعقد عمر اجتماعاً للمهاجرين والأنصار، فقال: (متى نكتب التاريخ؟، فقال له علي بن أبي طالب: منذ خرج النبي ﷺ من أرض الشرك، يعني من يوم هاجر، فكتب ذلك عمر بن الخطاب، وبدأ العمل بالتاريخ الهجري، منذ ذلك الحين).

وأبى عمر أن يأخذ نفقة من بيت المال مقابل عمله كخليفة، حتى دخلت عليه في ذلك خصاصة، ولم تعد له تجارة تكفيه وقد انشغل عنها بأمور الرعية، فعقد مجلساً للشورى، (فأشار عثمان بن عفان إليه، أن... كل وأطعم، فسأل عمر الإمام علي: ما تقول أنت في ذلك؟.
قال الإمام: غذاء وعشاء، فأخذ عمر بذلك، وقد بيّن عمر حظه من بيت المال، فقال: إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة قيّم اليتيم، إن استغنيت عنه تركت، وإن افتقرت إليه أكلت بالمعروف).

تناول عمر كتاباً من قائد الجيش الإسلامي في فلسطين يدعوه فيه للحضور هناك، فقرأه على المسلمين قائلاً له: (إنك إن أقمت وإن لم تسر إليهم رأوا أنك بأمرهم مستخف، ولقتالهم مستعد، فلم يلبثوا إلا اليسير حتى ينزلوا على الصغار ويعطوا الجزية، وخالف علي بن أبي طالب رأي عثمان وأشار إلى عمر بالسير إلى إيلياء فقد أصاب المسلمين جهد عظيم من القتال وطول المقام، فإذا أنت قدمت عليهم كان ذلك وللمسلمين الأمن والعافية والصلاح والفتح ولست آمن أن ييأسوا منك ومن الصلح ويمسكوا حصنهم ويأتيهم المدد من بلادهم وطاغيتهم لا سيما بيت المقدس معظم عندهم وإليه يحجون، وآثر عمر رأي علي وأخذ به فاستخلفه على المدينة وأمر الناس بالتأهب للسير معه).

ودخل إلى بيت المقدس في قصة معروفة، وفي العامين الأخيرين من خلافة عمر بن الخطاب، استكملت فئات اجتماعية في الكوفة، أسباب الرفاه، فضربهم البطر، فضعفت روح الاندفاع، وتراخت النفوس، فانضاف ذلك إلى ما عرف عند القبائل العربية التي تشكل منها المجتمع الكوفي، من ميل إلى الخصومة والمشاكسة، فتنافسوا مع بعضهم البعض، ولم يكن والي الكوفة يعد بن أبي وقاص إدارياً حازماً، مثلما كان قائداً عسكرياً فريداً، وقد استبطن عمر هذا الجانب في سعد، فاستدعاه إلى المدينة، وكان طبيعياً لجهاز الاستطلاع الفارسي المتغلغل في المدن المفتوحة، أن ينقل صورة ما عن اضطراب الكوفة التي هي مركز النشاط، وقاعدة الفتح الأولى، مما بث في قادة الجيش الفارسي قوة ارتدادية وتشكيل بؤر ثورية لطرد العرب من بلادهم، فتقدمت قوات منهم لاستعادة بعض المدن من سلطة العرب، وكان القائد الفارسي "الغيرزان" يدير حرباً نفسية، ويتقدم نحو مدينة همدان الاستراتيجية، حتى خيل لأهل الكوفة المنشغلين بصراعاتهم، أن "الغيرزان" على أبوابهم، فأبلغ مركز الخلافة في المدينة بهذه التطورات، وكان المبعوث الشخصي لعمر، محمد بن سلمة قد أخفق هذه المرة في معالجة الإشكالات بين أهل الكوفة وسعد بن أبي وقاص.

فاستدعى عمر أهل المدينة إلى الصلاة في المسجد النبوي وارتقى المنبر، ونقل لهم أخبار الوضع العسكري على الثغور، وما قيل عن كثرة العدو واستعداداته، وأن الكوفة أصبحت مهددة بالسقوط! وهذا أسلوب محمد ﷺ التزم به الخلفاء الراشدون، ويقضي بمكاشفة الناس بأسرار الواقع العسكري والسياسي، مثلما هو، على طريقة الدول الديمقراطية الحديثة.

أقول: (إن عمر بعد أن عقد المؤتمر الخاص وصولاً إلى المشترك، عرض على المؤتمرين استعداده للتوجه شخصياً إلى العراق. وأشار بعض الحاضرين بأن يسير الخليفة بالجيوش إلى العراق، ويدعو قواته باليمن والشام لمواجهة الحركة الارتدادية والتي كان مركزها في نهاوند، وأشار عليه آخرون بأن يقيم في المدينة ويرسل الجيوش من تلك الأمصار لوقف الغزو الفارسي المتوقع).

أما الإمام عليّ عليه السلام فقد رفض فكرة ذهاب عمر إلى الثغور، ورفض فكرة استدعاء الجند من اليمن والشام، وعرض مقطعاً يوجز ما لدى الإمام من فكر استراتيجي في جانب، وحرصه على سلامة عمر بن الخطاب في جانب آخر قائلاً: (يا أمير المؤمنين، إنك إن شخصت – أي استدعيت – أهل الشام شأمهم صارت الروم إلى ذراريهم، وإن أشخصت أهل اليمن من يمنهم، سارت الحبشة إلى ذراريهم، وإنك إن أشخصت هذه الأرض، انقضت عليك الأرض من أطرافها وأقطارها، حتى يكون ما تدع وراءك أهم إليك بين يديك من العورات – والعيالات، إنما مكانك من العرب مكان النظام من الخرز يجمعه ويمسكه، فإن تفرق ما فيه وذهب ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً، وإن الأعاجم إن ينظروا إليك غداً قالوا هذا أمير العرب وأصل العرب، فكان ذلك أشد لكلبهم فتألبوا عليك، أما ما ذكرت من عدد القوم، فإن لم نكن نقاتل فيما مضى بالكثيرة، ولكنا كنا نقاتل بالنصر، فأقم مكانك، واكتب على أهل الكوفة فهم أعلام العرب ورؤساؤهم فليذهب منهم الثلثان وليبقى الثلث واكتب إلى أهل البصرة يمدونهم.

اقتنع عمر برأي الإمام، وسرّ به، وطلب إلى مؤتمر المسجد النبوي أن يرشح أميراً للجيش الذي سيتوجه إلى قتال "الغيرزان" وقواته، واقترح أن يكون الأمير المرشح عراقياً، فوقع الاختيار على النعمان بن المقرن.

فصاح الحاضرون....هو... لها.. فوضع الأمير العراقي خطة عسكرية للهجوم، بدأت باستطلاع سري تسلل خلاله عمرو بن معد يكرب إلى مقربة من قلب القوات الفارسية في نهاوند، فعادوا معه خارطة ومعلومات خاصة سرعان ما أخذ بها النعمان والتحم الجيشان وسالت الدماء فزلق جواده واستثمر الفرس كبوة الجواد فأصابه سهم في خاصرته وكان إلى جانبه "شقيقه نعيم بن مقرن"، فسجاه بثوبه، وأخذ اللواء من يده ودفعه إلى الحذيفة بن اليمان، وسار اللواء إلى حيث كان النعمان، وانتهت المعركة بنصر كبير وتحرير نهاوند التي أصبحت في وسط العراق العربي، وهي التي ريد ذكرها في الأخبار اليومية باعتبارها موقعاً مناسباً لرمي الجثث المقطوعة الرؤوس لعراقيين من عامة الناس).

وكان الحذيفة بن اليمان، من أصحاب الإمام عليّ عليه السلام، وأشد الموالين له، وهو قائد جيش عمر الذي منع الغزو الفارسي وطرد الفرس من قلب العراق في أخطر مواجهات الفتوح وفي نهاوند تلتقي الإرادتان والعبقريتان وتنجح العرب.

ولكن منطق السياسة الطائفية ومناهج القطيعة تقضي بأن تقدم الجماعة تحمل اسم جيش الفاروق عمر، لذبح المارة المسلمين وهم في طريقهم إلى منطقة قد تبعد قليلاً عن مكان قوات تحمل اسم أهل البيت والموالين للإمام علي عليه الصلاة والسلام والتي تداهم بيوت المدائن وتختار عشواء وتقتل عشواء لتضع الجثث المكبلة الأيادي والمعصوبة الرؤوس في موقع نهاوند ذاته!

عمر يبسط رداءه للإمام علي:

إن "السيد شرف الدين" صاحب المراجعات لا ينكر العلاقة الطيبة التي كانت قائمة بين عمر والإمام علي، فيؤيد الرواية التي تتحدث عن بسط عمر رداءه للإمام قائلاً: (وسأل علي عمر أيام خلافته، فقال له: أرأيت لو جاءك قوم من بني إسرائيل، فقال لك أحدهم: أنا ابن موسى أكانت له عندك إثرة على أصحابه، قال: نعم، فأنا والله أخو رسول الله ﷺ وابن عمه، فنزع عمر رداءه فبسطه، وقال: والله لا يكون لك مجلس غيره حتى نتفرق، فلم يزل جالساً عليه، وعمر بين يديه حتى تفرقوا).

عمر يقبل رأس الإمام علي:

شكا رجل علياً إلى عمر، فلما جلس لينظر في الدعوى، قال عمر لعليّ: (ساو خصمك يا أبا الحسن! فتغير وجه علي، وقضى عمر في الدعوى، ثم قال لعلي: أغضبت يا أبا الحسن؟ لأني سويت بينك وبين خصمك؟ فقال علي عليه الصلاة والسلام: بل لأنك لم تسو بيني وبين خصمي يا أمير المؤمنين! إذ كرمتني،

فناديتني يا أبا الحسن! بكنيتي، ولم تناد خصمي بكنيته. فقبل عمر رأس علي وقال: لا أبقاني الله بأرض ليس فيها أبو الحسن).

عمر للإمام الحسين أنتم على الرأس:

عن الدكتور "عمر محمد الصلابي" في كتابه عمر بن الخطاب وقد جمع فيه كل جميل في عمر، وكل جليل لعمر.

جاء فيما رواه الحسين بن علي: (أن عمر قال لي ذات يوم: أي بني؟ لو جعلت تأتينا، وتغشانا؟ فجئت يوماً وهو خال بمعاوية، وابن عمر بالباب لم يؤذن له، فرجعت، فلقيني بعد، فقال: يا بني لم أرك أتيتنا؟ قلت: جئت وأنت خال بمعاوية، فرأيت ابن عمر رجع، فرجعت، فقال: أنت الأحق بالإذن من عبد الله بن عمرو، إنما أنت من رؤوسنا ما ترى! الله، ثم أنتم، ووضع يده على رأسه).

وروى ابن سعد عن جعفر بن محمد الباقر عن أبيه علي الحسين، قال: (قدم على عمر حلل من اليمن، فكسا الناس فراحوا في الحلل، وهو بين القبر والمنبر جالس، والناس يأتونه، فيسلمون عليه، ويدعون له، فخرج الحسن والحسين من بيت أمهما فاطمة يتخطيان الناس، ليس عليهما من تلك الحلل شيء، وعمر مقطب بين عينيه، ثم قال: والله ما هنأ لي ما كسوتكم! قالوا: يا أمير المؤمنين، كسوت رعيتك، فأحسنت! قال: من أجل الغلامين يتخطيان الناس، وليس عليهما من شيء كبرت عنهما، وصغرا عنها، ثم كتب إلى واليه في اليمن أن ابعث بحلتين لحسن وحسين، وعجل، فبعث إليه بحلتين، فكساهما).

وعن "أبي جعفر": (أنه أراد أن يفرض للناس بعدما فتح الله عليه، جمع ناساً من أصحاب النبي ﷺ فقال عبد الرحمن بن عوف: ابدأ بنفسك، فقال: لا والله! بالأقرب من رسول الله ﷺ، ومن بني هاشم رهط رسول الله ﷺ، وفرض للعباس، ثم لعلي، حتى وإلى بين خمس قبائل، حتى انتهى إلى بني عدي بن كعب، فكتب من شهد بدراً من بني أمية بن عبد شمس، ثم الأقرب، ففرض الأعطيات لهم، وفرض للحسن والحسين لمكانهما من رسول الله ﷺ).

يقول العلامة "شبلي النعماني" في كتاب الفاروق حول عنوان رعاية الحقوق والآداب بين الآل والأصحاب: (إن عمر رضي الله عنه، لم يكن يبتّ برأي في مهمات الأمور قبل أن يستشير علياً الذي كان يشير عليه بغاية النصح، ودافع من الإخلاص، ولما سافر إلى بيت المقدس، استخلفه في جميع شؤون الخلافة على المدينة، وقد تمثل مدى الانسجام، والتضامن بينهما حينما زوجه علي من السيدة أم كلثوم، التي كانت بنت فاطمة وسمى أحد أولاده عمر، كما سمى أحدهم أبا بكر، وسمى الثالث عثمان، ولا يسمي الإنسان أبناءه إلا بأحب الأسماء، وبمن يرى فيهم القدوة المثالية).

وكان عمر يستشيره في الأمور الكبيرة منها والصغيرة، وقد استشاره حين فتح المسلمون بيت المقدس، وحيت فتحت المدائن، وعندما أراد عمر التوجه إلى نهاوند، وقتال الفرس، وحين أراد أن يخرج لقتال الروم، وفي موضوع التقويم الهجري، وغير ذلك من الأمور، وكان علي طيلة حياة عمر ناصحاً لعمر خائفاً عليه، وكان عمر يحب علياً وكانت بينهما مودة، ومحبة، وثقة متبادلة، ومع ذلك يأبى أناس إلا أن يزوروا التاريخ، ويقصوا بعض الروايات التي تناسب أمزجتهم ومشاربهم ليصوروا لنا فترة الخلفاء الراشدين عبارة عن: أن كل واحد منهم كان يتربص بالآخر لينقض عليه.

والانتقادات التي رميت بها سياسة العطاء في ولاية عمر بن الخطاب، ما تزال متواصلة، لكونها على تصنيف المشمولين إلى مراتب تأخذ بنظر الاعتبار القرابة من النبي ﷺ، والقدم في الإسلام على رأس الشروط الأولى، وهو لا يأخذ من حصة الناس، فيعطيها للعائلة المحمدية، ولقدماء المسلمين، وإنما يزيد حصتهم بعد أن يوزع الحصص وينال كل واحد منهم نصيبه.

بمعنى أن حصة الإمام الحسن والإمام الحسين كانت أكثر من حصة أبناء الصحابة الآخرين، لكن تعفف الإمام وفرضه الزهد والكفاف على نفسه وعائلته جعلت تلك الأموال توزع على الفقراء المسلمين، لأن الإمام علي كان يأخذ بآية تحريم الكنز، وقد اختلف الفقهاء والمفسرون، ما إذا كانت منسوخة بآية الزكاة، فلا يحفظ في بيت ماله سائل، ولا جامد، ولم يتمتع عياله برفاه الفتوحات، وعلى

هذا جرى أصحابه كأبي ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، ولم يجر عليه صحابة آخرون، منهم عمه العباس وعائلته ما دام ما يكسبه حلالاً طيباً.

ولما ولي الإمام علي عليه الصلاة والسلام، عاد إلى التسوية والعطاء وألغى مبدأ التفضيل، فشمل ذلك قدماء الصحابة، وأهل البيت الذين كانت حصتهم أكبر في عهد عمر من أموال العطاء. وبالعودة إلى سياسة عمر في العطاء، فقد تمنى لو عاش إلى قابل أي إلى العالم التالي، ليأخذ الفضول ممن اغتنوا بالأموال، ويعيد توزيعها على مبدأ التسوية.

عمر والعلويون ضد الاجتثاث:

أظهر أبو بكر في معالجة حركة الاجتثاث والارتداد في الأيام الأولى من خلافته بعد وفاة الرسول ﷺ جزماً يتعاشق بالعنف مما لم يكن متوقعاً من شيخ مسالم طالما عرض نفسه وسيطاً لدرء الأذى عن أسرى قريش والمتهمين بقضايا وجنح فيستحيل عند خلافته قائداً ثورياً صارماً لا يلين.

وبلغة الصحافة اليومية استحال أبو بكر من جناح الحمائم إلى جناح الصقور، ولم يتساهل مع المرتدين حتى بعد أن عادوا إلى الإسلام من جديد وأعلنوا توبتهم، وأرسلوا بوفود الصلح إليه، لكنه لم يترك لهم شرطاً فأملى شروطه كاملة: فلا يولي أي زعيم في القبائل المرتدة، وإن أعلن توبته وعودته إلى السلطة المركزية. ولا يتسلم مسؤولية إدارية ولا يرسل أياً منهم إلى الجهاد، ومن يراجع لائحة أبي بكر، التي أصدرها في حروب الردة يجد فيها سابقة واضحة الفقرات لقوانين الاجتثاث السائدة في أيامنا هذه.

أما عمر المعروف بشدته، والذي وصفه النبي ﷺ، بأنه يشبه النبي نوح في القسوة على قومه، فقد تحول إلى صفوف الحمائم عندما أملى أبو بكر بحضور عمر على وفد الصلح في حروب الردة خيارين، إما الحرب المجلية، وإما السلم المخزية.

قالوا: (هذه المجلية فقد عرفناها، فما المخزية؟

قال أبو بكر: ننزع عنكم الخلافة والكراع، ونغنم ما أصبنا منكم، وتردون علينا ما أصبتم منا، وتدون قتلانا، أي تدفعون الدية، وتتركون أقواماً يتبعون أذناب الإبل).

نهض عمر فوافقه على شروط واعترض على أخذ الديانات منهم على قتل المسلمين بعذر شرعي مقبول، وإن كنت أميل إلى وجود عامل دفع عمر إلى الاعتراض لرؤيته زعماء القبائل في ذلك الوضع الذليل، فأراد أن يخفف عنهم ما داموا قد عادوا إلى الإسلام مرة أخرى، قائلاً حول رفض الدية: (إن قتلانا قاتلت على أمر الله وأجورها على الله وليس لها ديات، فتتابع القوم على ما قال عمر، وتعجب مع عجب "طه حسين" أن يستثني أبو بكر من زعماء الردة، الأشعث بن قيس الكندي ذلك الذي أسلم أيام النبي ﷺ ثم ارتد بعد وفاته، وألب قومه حتى ورطهم في الحرب، وأسرع إلى المدينة ثانية، فلم يعصم دمه من أبي بكر فحسب، ولكنه أصهر إليه وتزوج أخته أم فروة، ثم همل في أيام عمر، وظهر في أيام عثمان، وانتهى به المطاف إلى الإمام علي، لكنه كما يقول طه حسين، لم يخلص له نفسه وقلبه ولم يكن ناصحاً له)!.

ولم يستطع أن يثني صاحبه وشيخه عن قراره باجتثاث المرتدين إلى يوم وفاة أبي بكر وإعلان خلافة عمر، وقد انشغل في أسبوعه الأول بمراجعة قرارات أبي بكر مع أهل الردة، فقرر عمر ما يلي:

إطلاق سراح الأسرى من القبائل العربية وتحريرهم ووضع سابقة لعدم جواز سبي المرأة العربية، فحرر السبايا إلى قبائلهن.

رأي من المفيد للدولة أن يستخدم ذوي الكفاءات العسكرية العالية لزعماء الردة بإرسالهم إلى الثغور والاستفادة من تجاربهم في وضع الخطط العسكرية على ألا يولي أي تائب من المرتدين في مناصب قيادية عليا، فاستدعى طلحة بن خويلد الأسدي وعمرو بن معدي يكري الزبيدي وأرسلهما بمهمة عسكرية إلى العراق وفارس، وقد أبلى كل منهما بلاء حسناً وساهما في إنجاح الخطط العسكرية، كما استعان بهم في وفد التفاوض الذي شكله إلى كسرى أنيشروان.

وسياسة عمر كان لها أمثلة في الدعوات العلوية، فإذا تعرض العلويون لسياسة الاستئصال والاجتثاث في الأوان الأموي، فاستثمرت ذلك الحركة العباسية

للتشهير بالأمويين، وليس حباً أو احتراماً لحياة العلويين، باشرت الدولة العباسية بسياسة استئصال واجتثاث جذري لكل أموي زعماً منها أنها تثأر للعلويين والهاشميين، وكان القائد العباسي داوود بن علي أكثر أقرانه حماسة لسياسة الاستئصال، وبعض الشعراء يشجعون عليها ويطالبون بالمزيد، فتبنى الزعيم العلوي الثائر عبد الله بن الحسن المعارضة العلنية ضد سياسة اجتثاث واستئصال الأمويين، فقال لداوود بن علي: (يا ابن أخي إذا قتلت هؤلاء كلهم، فمن تباهى بملك الله).

وكان هذا العلوي يظن أن إثارة هذا الجانب ستكون كافية لمنع سفك دماء الأمويين، لكن داوود بن علي العباسي واصل حملة الاجتثاث والاستئصال حتى النهاية، فيما واصل عبد الله بن الحسن العلوي احتجاجاته ضد الاستئصال الدموي لبني أمية.

لقد اجتمع رأي عمر والعلويين فيما بعد على رفض سياسة الاجتثاث وإن كان المطلوب اجتثاث تائب من أهل الردة أم أموي متهم بقتل العلويين.

فيتصدى ضحاياه بعد حين لمنع وقوع الاستئصال عليه رحمة إليه وكرماً علوياً. تقول سميرة الليثي في كتابها جهاد الشيعة: إن عبد الله بن الحسن العلوي أبدى سخطه على السياسة التي انتهجها الوالي العباسي داوود بن علي في التنكيل بأنصار بني أمية حيث أسرف في سفك دمائهم.

وعند فتح مكة وضع النبي ﷺ لائحة بأحد عشر مطلوباً، كان منهم "عبد الله بن أبي ربيعة، والحرث بن هشام"، ولم يشملا بالعفو العام، فلجأ المطلوبان إلى بيت شقيقة الإمام علي، وتكنى أم هاني بنت أبي طالب، فعثر عليهما الإمام علي، وكان مدججاً بالحديد، فلم تتعرف عليه أخته التي وقفت بين علي وبينهما وحالت دون قتلهما حتى بعد أن اكتشفت هوية شقيقها، وقيل في رواية أغلقت عليهما الباب وذهبت إلى النبي ﷺ وشكت إليه أسوة بمثاله الجاذب عمر بن الخطاب وبجده المجاهد عبد الله بن الحسن. لقد نجح عمر في منع الاجتثاث، وأخفق عبد

اللّه بن الحسن وحفيده لأن الأخيرين لم يمتلكا السلطة، ولم يملك أي منهما بعضاً من قوة عمر وإن سارا على سيرته.

الإمام علي يرثي عمر:

يروى عن أبي طلحة كما يقول المؤرخ المصري "محمد حسين هيكل" في كتابه الفاروق عمر أنه قال: (ما من أهل بيت العرب حاضر ولا بادٍ إلا وقد دخل عليهم بقتل عمر نقص في دينهم ودنياهم. وروى عن الحسن أنه قال: أي أهل بيت لم يجدوا[1] فقد عمر فهم أهل بيت سوء).

وكان الضعفاء والبؤساء أقوى شعوراً لواقع الكارثة التي نزلت بهم وكان لهم حصناً حصيناً. ويستغرب هيكل ألا يورد المؤرخون من رثاء أصحاب الرأي يومئذ لعمر مثلما أوردوا لأبي بكر من رثاء يوم قبض.

وقد دخل الإمام علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام على عمر إثر وفاته فألفاه مسجى بثوب في ناحية من غرفته فرفع الثوب عن وجهه وقال: (يرحمك اللّه أبا حفص ما أحد أحب إليّ بعد النبي ﷺ أن التقى اللّه بصحيفته منك، والأكثر تواتراً أن علياً وقف على عمر بعد أن غسل وكفن وحمل إلى سريره فأثنى عليه وقال: واللّه ما على الأرض رجل أحب إليّ من أن ألقى اللّه بصحيفته من هذا المسجى بالثوب. فلما صلى على عمر جاء عبد اللّه بن سلام، فقال: لئن كنتم سبقتموني بالصلاة عليه، لا تسبقوني بالثناء عليه).

أحد عشر عاماً و18 ألف صلاة

ما زال البحث جارياً ورغبتنا متواصلة في العثور على أحد عشر عاماً في مطلع التاريخ الهجري، فقدت أو بالأحرى محتوياتها مفقودة، وتتصل بحياة الإمام عليّ، وأين أمضى تلك السنوات عندما كان عمر خليفة، المعروف فقط لدينا عنوان

[1] يجدوا: يأخذهم الوجد عليه.

مسكن الإمام في حي بالمدينة يلتف حول مسجد بناه الرسول ﷺ والصحابة في الأيام الأولى للهجرة النبوية، وعلى بعد أذرع كان بيت لعائشة، وثالث لعمر، ورابع للعباس بن عبد المطلب، والخامس لعثمان بن عفان، والسادس لسعد بن أبي وقاص، والسابع لطلحة بن عبد الله، والثامن للزبير بن العوام، والتاسع لسعد بن عبادة، والعاشر لعبد الرحمن بن عوف، حتى لنصل بترقيم الحي إلى أقل من نصف ألف، حيث تتداح مساكن الصحابة وأهل المدينة، نعرف أيضاً أنهم مسلمون، والمسلمون مرتبطون بمواقيت الصلاة الخمسة، وليس لهم إلا مسجد واحد، يقيمون فيه الصلاة. نعرف أن العرب تلتقي في مجالي الضيافة وتتسامر على ضوء القمر، وتتزاوج وقد تمر المرأة الواحدة على أربعة رجال، إذا ما ترملت أو طلقت، فينشأ في البيت الواحد ثلاثة أبناء من آباء مختلفين. إذا وضعنا جدولاً حسابياً لنحصي أعداد الصلوات التي أقيمت في المسجد النبوي، حيث سكان أهل المدينة القدماء والجدد يتوجهون للصلاة فيه منذ افتتاحه في العام الأول للهجرة حتى اغتيال عمر، فسيربو الرقم على 41 ألف مرة، منها 18 ألف مرة التقى فيها المسلمون للصلوات في عهد عمر، وسيكون سكان الحي الذي يتوسطه المسجد، قد التقوا هنا 41 ألف مرة لقاء نستقطع منها أيام الغياب، التي يكون فيها بعض هؤلاء السكان مسافرين إلى مكان آخر وهم قلما يسافرون، وقد جرت العادة أن يجلس المصلون مع إمامهم في حلقات بعد كل صلاة يتساءلون عن أمور دينهم ودنياهم، فإذا امتدت الجلسة نصف ساعة بعد كل صلاة، فسيكون مواطنوا المدينة قد التقوا في عهد عمر عند المسجد 9000 ساعة، عدا الغياب، فهل كان من بين هؤلاء المصلين رجل يدعى علياً، وآخر يسمى عمر، وثالث يدعى عثمان أم تراهم يصلون في بيوتهم؟ وإذا ما حضروا والتقوا تسعة آلاف ساعة، هل كان الواحد منهم يجلس وظهره على الآخر، أم يتحدثوا في أمر هذه الدولة الجديدة وشؤونها ويتشاوروا في أزمتها؟ أو يتحدثون عن عرسهم الجديد؟.

المطلوب أن يتفرغ جيل من الدعاة والباحثين إلى البحث عن هذه السنوات المفقودة في حياة الإمام علي، والتي حجبها الفريقان إلا قليلاً لكيلا يرى أتباع علي

المعاصرون أن إمامهم كان إلى جنب عمر، ولكي لا يعرف الفريق الآخر أن عمر كان على هذه الصلة بعلي.

نشعر بالحاجة إلى مزيد من الأسئلة الساذجة، لنقفو أثر الإمام، خارجات من بيته ليسأل عن صغرى بناته أم كلثوم، التي طلبها عمر، فاستجاب علي ليولد لهما زيد حفيداً مشتركاً، ألم يحدث أن زار الإمام علي ابنته، وداعب حفيده، وقد رأى بأم عينيه كيف كان جد أولاده يلاطف الحسن والحسين فيركبان ظهره وهو يصلي، أم أن الإمام قاطع ابنته، لأنها تزوجت من عمر دون رغبته!؟ فتكون أم كلثوم مارقة وهو ما لم يحدث لبنات العرب حتى ونحن في عصر المشاعية الجنسية؟.

أم لأن الزواج لم يحصل كما يقول بعض مؤرخي الشيعة؟

إن العثور على المحاضر الشفوية لـ 10٪ فقط، من 18 ألف جلسة و9000 ساعة، سيجهز المؤرخين والدعاة بمادة تزيد على ما كتبه الطبري والبلاذري أضعافاً! فكيف اختفت إحدى عشر سنة، و18 ألف صلاة، و9000 ساعة من وضع الحجر على سكان المدينة فمنعهم من التجوال، ومكثوا في بيوتهم لا يرى الواحد منهم الآخر، ولا يزاوجه ولا يضاحكه؟ أم أنهم كانوا حيين، مثل أحياء فلسطين وإسرائيل، يترامى فيها الأطفال بالحجارة على جمال السلطة، أو أن تكون سلطة المدينة في وضع البحث عن المارقين والمنشقين عن دين الله؟ لا بد من أن واحداً من هذه المشاهد كان قائماً.

والذي يبدو أن الصراع السياسي والطائفي قد فضل مشهد الأحياء الفلسطينية على المشهد النبوي في مسجده، وهذا اجتهاد العقل أم برهان النقل؟ فلم يذكر المؤرخون أن الإمام علي كان لا يحضر إلى الصلاة في المسجد احتجاجاً على الخليفة، وإنما ذكروا أنسعد بن عبادة مرشح الخزرج وصاحب السقيفة، هو الذي قاطع الصلاة في المسجد أيام أبي بكر وفي السنة الأولى من خلافة عمر.

وأضاف "حسن العلوي" قوله[1]:

---

[1] كتابه "عمر والتشيع"، ص210 وما بعدها.

(توشجت العلاقات بين عمر والإمام علي بعد وفاة أبي بكر، واستمرت في التلاحم والتفاهم إلى الحد الذي يدفعنا لجعل ولاية عمر بن الخطاب حكماً مشتركاً مع الإمام علي).

وكان عمر حريصاً على تطور وتطوير تلك العلاقة، فلم يحدث بينهما ما يعكرها إلا في مخيلة رواة القطيعة ومن يتلذذ ويستأنس العيش في تخوم الخلاف.

كان عمر يسعى إلى أن يرحل عن الدنيا وله نسب وسبب مع رسول الله ﷺ، إذ لم يوفق اللّه ابنته حفصة زوجة النبي ﷺ بالإنجاب وحديثه كل سبب ونسب ينقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي يغري عمر وبقية الصحابة في مصاهرة بني هاشم، ولم يكن للرسول إلا فاطمة، ولم يكن للزهراء سوى بنت غير متزوجة أم كلثوم، وهي آخر حفيدة لرسول الله ﷺ، وأم كلثوم كانت ما تزال يافعة، وقد اختلف في عمرها عند طلب عمر الزواج منها، كما اختلف في عمر عائشة في سنة زواجها بالرسول ﷺ، وأنجبت أم كلثوم لعمر ابناً أسماه زيداً تيمناً باسم أحب أشقائه إليه زيد بن الخطاب، غير أن العاملين في مدرسة الانشقاق قد ساءهم أن يكون لعلي وعمر حفيد مشترك وأن يصبح مقام أم كلثوم عند عمر كمقام عائشة عند النبي ﷺ حباً ودلالاً ومصاهرة.

إن روايات أهل البيت لم تنف حصول الزواج، فكيف يتصرف منهج القطيعة مع خبر مرفوع عن الأئمة؟.

هنا يتدخل منطق الانشقاق فتقدم روايات، إما باعتبار الزواج اغتصاباً أو تهديداً أو أنه لم يحصل أساساً، وأن اللّه بعث إلى عمر كما يقول "محمد باقر المجلسي" في كتابه ((بحار الأنوار)) جنية تشبهها فيما تم إخفاء أم كلثوم، عن الأنظار حتى وفاة عمر.

حول هذه القضية، كتب العلامة اللبناني الشيخ محمد جميل حمود رسالة بعنوان إفحام الفحول في شبهة تزويج عمر بأم كلثوم، صدرت عن مركز الفكر في

بيروت عام 2003، ونفدت طبعتها الأولى في عشرين يوماً، والتي بين أيدينا هي الطبعة الثانية الصادرة في العام نفسه.

ولأن خبر الزواج متواتر عند أهل البيت، فقد استعان الشيخ حمود بمقولة ابن حنظلة، وقد توفر له خبر ينفي حصول الزواج، وباعتبار أن أهل السنة ممن يوافقهم خبر الزواج لا نفيه واستناداً إلى الخبر المنسوب إلى الإمام الصادق إذ ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم فقد أخذ الشيخ بخير عدم حصول الزواج.

ولإيجاد مسوغ آخر لمناقشة خبر حصول الزواج، أن الله سبحانه وتعالى قد أرسل جنية من أهل نجران يهودية يقال لها سحيقة بنت جريرة فأمرها فتمثلت بمثال أم كلثوم، وحجبت الأبصار عن أم كلثوم، وبعث بها إلى عمر، فلم تزل عنده حتى أنه استراب بها يوماً، فقال: ما في الأرض أهل بيت أسحر من بني هاشم.

ثم أراد أن يظهر ذلك للناس، فقتل وانصرفت الجنية إلى نجران، وأظهر أمير المؤمنين الإمام علي أم كلثوم.

ويقول "الشيخ المجلسي": (إن هذا لا يدل على وقوع تزويج أم كلثوم من الملعون المنافق، وكان فقيه عراقي معاصرهو السيد علي الميلاني قد استنكر هذا الخبر لأنه يشتمل على ما لا يصدقه الناس، فهوجم السيد الميلاني لصالح الشيخ محمد باقر المجلسي وجماعته).

ويروي "الشيخ حمود" ما تسمى حسنة زرارة، إذ ينسب للإمام الصادق قوله بما يشير إلى حصول الغضب في الزواج وإجلالاً لمقام الإمام أحجمنا عن إيراد نص الخبر لما يتضمنه من إساءة بالغة إلى الإمام ومقام الإمامة.

أبو لؤلؤة

يقول "الشيخ محمد جميل حمود": (إن عمر بن الخطاب هدد الإمام علي بقطع يده بعد اتهامه بالسرقة إن لم يوافق على تزويجه من أم كلثوم، وينسب كلامه هذا إلى رواة ثقاة، في مدرسة أهل البيت، وإن عمر كان يسعى لإهانة الإمام

علي بإهانة عرضه وتحقيره وتوهينه بالدوس على كرامته، وهو أي الإمام علي مكتوف اليدين تكبله وصية رسول اللّه ﷺ بعدم جهاد عصابة النفاق، ولأنه أي عمر ماكر وخبيث، فإن إصراره على الزواج كان يخفي وراءه حقداً دفيناً على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، من هنا ارتأى أن يقهر كرامته بوطء عرضه الغالي المقدس، لكن يد الغيب الطاهرة له بالمرصاد فكانت طعنات نافذة من أبي لؤلؤة فأودت بحياة من أراد التطاول على شرف المرتضى قبل أن يتمكن من أن يتبع خطوته الأولى بأي خطوة أخرى.

ويستكمل صاحب إفحام العقول مناقشته لنفي زواج عمر من أم كلثوم، بأن الإمام علي قد وكل العباس عم النبي ﷺ بمهمة قتل عمر إن أصر على الزواج، كما أنه من المقطوع به أن الإمام علي كان يعلم بدنو قتل عمر بواسطة أبي لؤلؤة إن لم يكن قتله إيماء منه، وكل هذه الاحتمالات صحيحة).

إن كتاب إفحام العقول هو النموذج الأخير المتكامل الجوانب للمنهج الذي لا يتأخر عن جعل الإمام علي كما يقول صاحب الكتاب ذليلاً مهاناً بل ومهدداً بقطع يده، كما لو كان طفلاً يتلاعب بمشيئة خاطف متمرس بالقتل، مقابل أن لا يتحدث التاريخ عن وشيجة إنسانية شرعية بين اثنين من الصحابة المحمديين. ويستخدم خبراً على لسان الإمام الصادق تستنكف من تدوينه مجلات الجنس المشاعة في بيروت، لكن ما لم يكن في بال عربي ومسلم ومستشرق ومؤرخ وقارئ سيرة أن يردف أحد القتلة بعبادة رضي اللّه عنه الخاصة بالصحابة الأوائل والأولياء الأطهار.

ولكي يبعد هذا المنهج علياً عن عمر بنفي حصول الزواج، يقدم الشيخ حمود شهادة مكتوبة ضد الإمام علي بن أبي طالب بأنه هو الذي أوصى لأبي لؤلؤة بقتل عمر، وهو ما لم تقله منابر التشهير السبعين ألفاً التي نشرها الأمويون لشتم الإمام علي والطعن به.

موقف الدولة الإيرانية حالياً:

حملت كتاب "إفحام العقول" إلى مسؤول كبير جداً في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وفقيه من مساعدي السيد الإمام الخامنئي، وأشرت إلى مسؤولية الجمهورية الإسلامية عن صدور مثل هذه الكتب والمواقف، التي توسع الفجوة بينها وبين المسلمين، واستغربت أن يترضى عالم دين مسلم على قاتل مثل أبي لؤلؤة وهو مجوسي، واقترحت أن يوصل رأيي هذا إلى سماحة الإمام الخامنئي، ودعوت إلى تشكيل هيئة شيعية عليا لفحص المطبوعات التاريخية، أسوة بما هو موجود في الأزهر الشريف، صوناً لكرامة الأئمة واحتراماً لتاريخ الإسلام وحفظاً لوحدة المسلمين، وكانت المفاجأة بعد أن أصغى إلي الرجل باهتمام قوله: (إن هناك روايات متوفرة لدى رواة أهل البيت أن الذي قتل في المدينة بعد مقتل عمر هو ليس أبا لؤلؤة، الذي تمكن من الهرب والوصول إلى إيران، وسألته: وهل هذا يعني أن ما يقال عن وجود قبر يزأر لأبي لؤلؤة في إيران صحيح، وهو عندي من المدسوس على الإيرانيين؟ قال المسؤول الفقيه: نعم).

السيد "كاظم القزويني" الإمام علي جليس البيت:

ليس من الصعوبة أن نعثر على مكان وجود الإمام علي في الفترة التي غيب عنها في مصادر القطيعة.

يجيبنا العلامة الخطيب السيد محمد ﷺ كاظم القزويني على هذا التساؤل في كتابه الرائج الإمام علي من المهد إلى اللحد منشورات مؤسسة النور بيروت 1993، قائلاً: (حديثنا الليلة حول الفترة التي انقضت على أمير المؤمنين علي وهو جليس البيت، مسلوب الإمكانيات، وقد ابتدأت تلك الفترة من يوم وفاة رسول الله ﷺ واستيلاء أبي بكر على مسند الحكم، ولما انقضت أيام أبي بكر، أوصى من بعده عمر بن الخطاب، وكانت أيام حكمه عشر سنوات وشهوراً، ولما طعن وأحس بالوفاة، جعل الخلافة شورى ورشح ستة من الصحابة وأمرهم أن ينتخبوا واحداً من أنفسهم).

انتهى نص "العلامة القزويني" فشرع يروي أحداث الشورى، حيث ظهر فيها الإمام علي لأول مرة على مسرح الحياة السياسية بعد أن أمضى ما يقارب ثلاثة عشر عاماً جليس البيت مسلوب الإمكانيات، إن جوابي على جواب "العلامة محمد كاظم القزويني" ، سيظهر عليه شيء من ميول الانحياز الكبير للإمام علي مما لا أستطيع السيطرة عليه في حالة تعتريني كلما صدمتني رواية وصفعني مشهد يزكم النفس، فتتضرى عبارتي وتتوحش آدابي ومن سيمنع عني ذلك، وأنا العلوي المحب لبني قومي، وأهل الذب عنهم كيد خصومهم ومحبيهم، فأرى أمامي في معتكف الاختيار، وأبو بكر يؤدي المرتدين ويعيدهم إلى حيازة المدينة، وعمر يصول بين جرجان وطبرستان ويجول في إيلياء وفي بيت ماله مرصعات التيجان.

كيف أسكت عن رواية تحجر الإمام جليس بيت مسلوب الإمكانيات، في أخطر مرحلة تأسيسية في تاريخ الإسلام، معزولاً عن المشاركة في الجهاد، تاركاً لغيره لواءه، فتدخل جيوش الفتح إلى العراق، وتقيم البصرة والكوفة وتدخل الشام وتفتح أبواب الإسكندرية، وبيد عمر مفاتيح بيت المقدس. وتشاد الفسطاط والمسلمون في سواحل بحر قزوين، فتقام على ظاهر الشرق دولة عظمى، وإمام المسلمين الأول جليس البيت مسلوب الإمكانيات. فيتحول المعصوم إلى معتصم في عقر داره، ولم يحاول السيد القزويني أن يكسر هذا الاعتصام ليطل عليه لعل خبراً يأتينا من داخل معتصمه.

إن لوحة الإمام علي في خطاب القطيعة هي دائماً هكذا: رجل منكسر ونفس محطة، مسلوب الإمكانيات، لا يدافع عن نفسه ولا يدفع عنه شر خصومة مدة ثلاثة عشر عاماً، ويتكرر مشهده كلما رغب صانع الخطاب باستخراج قبح الكراهية والبغضاء بين أبي بكر وعمر فيجرده من عناصر القوة للاستدلال على رواية يخرج الفقيه منها رابحاً جمهوره المخدوع وإن خسر الإمام.

وإذا كان الناتج السلبي حاصلاً عن كون هذا الخطاب محسوباً في باب الغلو فهو ليس غلواً في حب الإمام، وقد كثر هذا الميل عند المسلمين وتوزع على كافة المذاهب والمدارس، وإنما يركز المنهج على الغلو في الكراهية.

إنه لا يغلو في حب الإمام علي كما يغلو في بغض عمر وكراهية الصحابة، ولا بأس عنده وهو مخمور بروح الكيد أن تكون الرواية والرأي اللذان يستدل بهما مسيئين للإمام عليّ، كما يحصل في كتاب السيد "محمد كاظم القزويني"، وفي كتب أخرى تعبيراً عن هذا المنهج.

وستعرض علينا لوحات يؤخذ فيها الفارس، الذي لم يخسر معركة مكتوف اليدين مسلوب الحركة ليرغم على بيعة أو أن عمر بن الخطاب يغتصب بالقوة ابنته الصغرى من فاطمة ليتزوج منها.

وكمحب لأهل البيت مريد للإمام عليّ الذي يتعرض تاريخه للتشويه، أناشد السيد الإمام علي الخامنئي من موقعه، أن يؤسس هيئة علمية عليا للنظر في صلاحية الكتاب المتعلق بأهل البيت، وبتاريخ الإسلام عامة، أسوة بما عليه مشيخة الأزهر الشريف، وأسوة بالخطاب الرسمي في المؤسسات الإيرانية الرسمية، التي تمنع الإساءة والتشهير وما يمس وحدة المسلمين.

وإذ لا نطوي صفحة الإخفاء غير النزيه لهذا المقطع الأساسي من تاريخ نشوء الدولة الإسلامية والإسلام، نطل على صفحة أخرى من الكيد والإهمال والإغفال لعلي بن أبي طالب في روايات وكتب ودراسات تنشر في هذه المدرسة أو تلك.

إذ يصدم المتابع أن بعض المصادر تتحدث في قضايا تمس مصادر الأمة، وأحداث ساخنة، فلا يرى فيها الإمام علياً حاضراً، وإذا ما حضر، فليس لك أن ترى اسمه إلا بمكبرة الحروف.

إن مساحة المدينة وتعدادها السكاني يجعلان من غير المعقول غياب شخصية بحجم علي بن أبي طالب عن أحداث التاريخ.

ففي وفاة أبي بكر استشار الخليفة عدداً من الصحابة لم يظهر علي بينهم، والخليفة يحتضر، ويستشير في لحظة مصيرية تتعلق بإمامة المسلمين.

تقول تلك المصادر: (إن أبا بكر دعا عبد الرحمن بن عوف، ثم عثمان بن عفان، ثم أسيد بن خضير، ثم سعيد بن زيد، وعدداً من المهاجرين.

فإذا كان الإمام علي حاضراً، فلربما استعيض عن اسم حضوره بجملة عدد المهاجرين والأنصار!!.

وكان رأي من استشارهم أبو بكر واحداً في عمر، إلا طلحة بن عبيد الله الخائف من شدته وغلظته).

إن هذه المرويات تكرس أمرين، مثلهما مثل خطباء القطيعة الذين يركزون في كتاباتهم على مقاطعة الإمام لأبي بكر، أو أنها تؤكد للجانب الآخر عدم أهمية الإمام علي عند أبي بكر، وفي تلك الحالة فهناك غدر وظلم يلتقيان في مشاهد مدونة عند الفريقين، وهذا يدخل في مذهب التنقيص.

في ذلك السياق فإن العلامة الشيخ "علي الكوراني" أعاد النظر في حقيقة اعتكاف الإمام علي بداره فيما المسلمون يفتحون الأمصار، فيقر بحديث نقلته فضائية الأنوار الشيعية يوم 9/9/ 2006 بأن الإمام عليّ هو فاتح بلاد فارس وأنه هو الذي أشار على عمر بذلك، وأن معظم تلامذته كانوا في مقدمة جيوش الفتح انتهى كلام الشيخ الكوراني.

وهذا الكلام خطوة متقدمة قد تعيد للإمام علي دوراً أنكره عليه محبوه والموالون له، وهو اعتراف ضمني واضح بأن عمر بن الخطاب والإمام علي كانا يشتركان في الكثير من القرارات الاستراتيجية[1].

كسر ضلع الزهراء

يستند شارع القطيعة على رواية لم ينفها كثير من المؤرخين الإسلاميين في توجه عمر بن الخطاب مع جمع من مؤيديه إلى بيت الإمام علي، لأخذ البيعة لأبي بكر في يوم السقيفة، لكنها تختلف في ما حصل عند الباب، وهل تسبب ذلك في كسر ضلع الزهراء وإسقاط جنينها محسن؟.

---

[1] لم أكن من متابعي الشيخ الكوراني حتى حدوث تلك المساجلة بيني وبينه على فضائية المستقلة في رمضان 2005، وكنت أنكر عليه قسوته على عمر بن الخطاب، ولكني وجدته عالماً عميقاً ومتحدثاً دافئاً، وإن كان ما زال شديد الوطأة على أقرب الصحابة من النبي ﷺ.

ليس من منهج الكتاب الخوض في روايات الخلاف، والرواية تندرج في هذا السياق. وقد شكك بها بعض الفقهاء الشيعة، وجعلها المؤرخ الشيعي هاشم معروف الحسني، واحدة من ثلاث روايات أخرى في تلك الحادثة. وليس من شك عندي أن عمر بن الخطاب قد توجه في ذلك اليوم الخطير إلى بيت الإمام علي، وليس من شك عندي أن فاطمة الزهراء قد أسقطت جنينها بعد وفاة والدها، إنما الشك في ربط هذا بذاك.

إن حركة عمر بن الخطاب في هذه الرواية هي أقرب إلى شخصيته وإلى طريقته، ولا سيما في لحظة تأسيسية لمشروع الدولة بعد رحيل قائدها ومؤسسها، وأن يتصرف عمر بعنفوانه المعهود، وأن يحدث شيء من الحوار الساخن بينه وبين من كان حاضراً في بيت الإمام ومنهم الزبير بن العوام الذي تقترب شخصيته في بعض جوانبها من عنفوان عمر، وأن يكون أحدهما أو كلاهما قد شهر سيفه، فما موقع الزهراء في ذلك الحوار الخطير؟.

لم أستسلم بعد إلى زج فاطمة في تلك الحادثة، وليس معقولاً ولا لائقاً أن تتحدث الرواية عن إسراعها إلى الباب في تلك اللحظة.

إن المهابة والمكانة المناسبة اعتبارات تمنع وحيدة النبي ﷺ أن تقترب من الباب بين أفواج من رجال قريش، ومن وضع الرواية تجاهل حزن الزهراء، على فقد أبيها، ووفاتها كمداً عليه في روايات أبعدها زمناً ستة شهور، وتجاهل مهابتها فجعلها واحدة من المتخاصمات في يوم الحزن، وأحال إسقاط الجنين إلى مصرع الباب بدلاً من أن يدون بسبب مصرع والدها النبي ﷺ مثلاً.

إن وفاة النبي ﷺ عند فاطمة الزهراء كان سيجهضها دون سجال، ولطالما أجهضت نساء لوفاة ابن أو زوج أو أب، فكيف والسيدة هي فاطمة، وكيف والفقيد نبي الله الخاتم، فلماذا يقلل من شأن رحيل النبي ﷺ في رواية الإجهاض سوى أن يكون عمر هو المتهم؟

لم يكن من عادات العرب رد المرأة على طارق الباب، وفي البيت رجال آخرون، ولم يكن بيت علي قصراً من تلك القصور العباسية ذات الأبواب والحريم والجواري في

العصور التي كتبت فيها الرواية حتى تخرج امرأة لطارق الباب، فهل يعقل أن تترك فاطمة حزنها المقيم وفجيعتها المرة كي تفتح الباب أو تخرج منه؟

ربما لاحظت الرواية هذا الجانب فاستعانت بالزهراء لتصد مع الرجال هجوم عمر وتقول: (إن الزهراء توجهت إلى عمر وأخذته من تلابيبه، وهذه فقرة ستكون الزهراء أجلّ وأعلى من أن تنسب إليها ولا تقترب من معالجتها، وإن كان السؤال قائماً، إذ كيف تمكنت الزهراء منه وهو طويل القامة وضخم، فهل أراد صاحب الرواية ومروجها أن الزهراء قفزت عليه؟).

إن الرواية لم تتوقف عند شيء من أنفة الزهراء وكبريائها وروحها الاستشهادية، التي سجلت في ألواح الفداء، وكأنها استشهدت طوعاً بعد رحيل النبي ﷺ، ولم تكن امرأة في بني هاشم تنافس مكانها ومقامها وفضلها في الزعامة، لو أتيح للمرأة أن تتزعم ولم يحدث لفتاة في ريعانها أن يحدث موت أبيها رد فعل يودي بحياتها، وإذا ما سمحت مناهج الدفاع عن أهل البيت بالإساءة إلى عمر بن الخطاب، وضعت فاطمة الزهراء على باب الخصومة وأجهضتها وراء الباب، فمرويات أخرى في مناهج القطيعة تأخذ بالزهراء مع الإمام علي إلى أقل من ذلك.

وتستشهد كتب القطيعة وآخرها كتاب المواجهة مع رسول الله ﷺ للمحامي الأردني "أحمد حسين يعقوب" المتحول للتشيع، إذ يكرس رواية لصاحب كتاب الإمامة والسياسة أن علياً حمل فاطمة على حمار، وسار بها ليلاً إلى بيوت الأنصار، يسألهم النصرة وتسألهم فاطمة الانتصار، فكان الأنصار يقولون: (يا بنت رسول الله ﷺ قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن ابن عمك سبق إلينا أبا بكر ما عدلنا به).

وروى عن معاوية أنه أعاب على الإمام عليّ حمل قعيدة بيته على حمار، ويداه في يدي الحسن والحسين، يوم بويع أبو بكر، فلم يدع الإمام علي أحداً من أهل بدر والسابقين، إلا دعاه إلى نفسه، ومشى إليهم بامرأته وأدلت إليهم بابنيك فلم يجبك منهم إلا أربعة أو خمسة، وقد ورد كلام معاوية هذا في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

وبهذه السهولة يفترى على الإمام علي، وترتسم عنه لوحة تقشعر لها الأبدان، وكلتا الروايتين لم تحدثا، فلا علي يسمح لنفسه طارقاً الأبواب في الليل على حمار، ومعه المفجوعة برحيل والدها، وليس لمعاوية أن يستشهد بما لم يكن معروفاً آنذاك أن الأتابع يفخرون عادة بشيعة زعمائهم، فلم يستجب حتى الأنصار لعلي، أما فاطمة في هذه الرواية، فهي المغلوبة الكسيرة التي تسترحم عطف الناس ولا من مجيب.

وإذا كانت الرواية الأولى قد سارعت إلى طرق الباب، ففي الرواية الثانية كانت هي التي تطرق الأبواب.

فأين منها الحزن الذي قتلها بعد أشهر؟ وأين الجنين القتيل الذي أجهضه عمر بن الخطاب قبل ساعات؟ وفاطمة في ذات الليلة تركب مع علي حماراً، وتطرق أبواب الأنصار؟.

وتعود ذات الرواية المنسوبة لابن قتيبة[1] في الإمامة والسياسة، على لسان اليعقوبي، في تاريخه، ويضيف "ابن قتيبة" أن عمر هدد علياً بالقتل أمام المهاجرين والأنصار ولم يحركوا ساكناً، ولم ينكر منهم منكر. فأضفت الرواية على الأنصار ما تضفيه الروايات على أهل الكوفة الذين لم ينتصروا للإمام الحسين فيما المتداول التاريخي أن الأنصار كانوا أقرب إلى الإمام من قريش.

التنافس على قصور الكوثرية في الجنة

كتب الفقيه "السيد محمد رضا الهندي"، وهو من علماء النجف، قصيدته على زنة الآية القرآنية الكريمة: إنا أعطيناك الكوثر، وسميت فعلاً بالكوثرية التي هي الآن وبعد أكثر من سبعين عاماً على نشرها مطلوبة ومقروءة ولها شعبية وقدسية.

[1] كقارئ أرجح القول بانتحال اسم ابن قتيبة ووضعه على كتاب الإمامة والسياسة، والذي ينفرد بمنهج تشهيري، وهو ليس منهج ابن قتيبة.

و"السيد محمد رضا الهندي" عاش تقياً ورعاً، لكنه أهال المعاصي على نفسه في هذه القصيدة فأغرقها في خمرة لم يذقها، وكسرها بعود لم يسمعه، ودعا الناس للمعاقرة والمراقصة والمعاشرة، لكي يقول لهم إن هذه المعاصي والموبقات والكبائر لن تُسألوا عنها إذا ما اعترفتم بولاية الإمام علي، الذي جميع الخصوم المناوئين له لن يساووا نعلي خادمه المرحوم قنبر.

وعندما اطلع عليه الفقيه المؤرخ "العلامة الأميني" صاحب الغدير أشهر موسوعة إمامية رأى في منامه أن قصره في الجنة أصغر من قصر صاحب الكوثرية، فاحتج "العلامة الأميني" على الموكلين في الجنة، كيف يكون ذلك؟ وكتاب الغدير أحد عشر مجلداً وكان تعبي عليه لمدة عشرين عاماً متواصلة؟ فأجابه الموكلون: هكذا كان الحكم الإلهي!!.

وعند الصباح مضى الأميني لزيارة صاحب الكوثرية، "السيد محمد رضا الهندي"، وطلب منه استبدال ثواب القصيدة الكوثرية بثواب كتاب الغدير، فرفض السيد الهندي، وقال لها: (هيهات، هيهات، فإن منامك قد رأيته)!.

لكن "الشيخ عبد الله نعمة"، رئيس المحكمة الجعفرية في لبنان والفقيه المؤرخ المرموق يعدها ويعد قائلها من الغلاة في كتابه ((روح التشيع)) الصادر عن دار الفكر في بيروت. ولا أظن أن "الشيخ نعمة"، وهو قاض ومؤرخ شيعي كبير، يجهل قائل البيتين اللذين استشهد بهما على الغلو، أو أنه لا يعرف الكوثرية. ولتعزيز موقفه الاستدلالي استعرض الشيخ نعمة الموقف الشرعي، في روايات الإمام علي زين العابدين، والإمام الصادق، في هذا النص المنقول عن روح التشيع: لكن هذه الرؤية قد تحولت لدى بعض العوام إلى ذهنية خاطئة مغرقة في الانحراف، بتأثير الغلاة والمتصوفة، وسرت هذه الذهنية بسوء فهم لبعض تلك الأحاديث، والأخذ بظاهرها، وتفسيرها على غير وجهها.

ويقوم هذا الفهم الخاطئ على أن محبة الإمام علي وأهل بيته هي الوسيلة الوحيدة لنيل رضا رب العالمين، وللنجاة يوم الدين، دون حاجة إلى أي عمل صالح،

ولا يضر من رزق هذه المحبة والولاء ما يفعله من الموبقات والكبائر، مهما كانت، وانعكس هذا الفهم الخاطئ على قول بعض الغلاة:

كل من والى علي المرتضى لا يخافنّ عظيم السيئات

حبة الإكسير لو ذرّ على سيئات الخلق عادت حسنات

ويبدو أن هذه الذهنية كانت سائدة عند بعضهم منذ القرن الثاني الهجري، فقد جاء في رواية محمد بن مارد: قلت للإمام الصادق: (حديث روى لنا أنك قلت: إذا عرفت الإمام فاعمل ما شئت؟ فقال: قد قلت ذلك، قال: قلت: وإن زنوا أو سرقوا أو شربوا الخمر، فقال لي: إنا لله وإنا إليه راجعون، والله ما أنصفونا أن نكون أخذنا بالعمل ووضع عنهم. إنما قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير، وكثيره، فإنه يقبل منك. وأولئك قد اعتمدوا ظاهر بعض الأحاديث دون أن يلقوا بالاً على الأحاديث الأخرى، التي تجعل المقياس لنيل رضا الله والنجاة يوم الحساب هو العمل الصالح، منه قول الإمام الباقر: لا تنال ولايتنا إلا بالعمل والورع).

وقول الإمام علي بن الحسين وهو يخاطب طاووس اليماني وقد رآه يطوف حول الكعبة ويتضرع ويبكي، فقال له: (يا ابن رسول الله، ما هذا التضرع والبكاء؟ نحن أولى بهذا، أما أنت فأبوك الحسين وأمك فاطمة وجدك رسول الله ﷺ، فنظر إليه زين العابدين وقال: هيهات هيهات يا طاووس، دع عنك حديث أبي وأمي وجدي، خلق الله الجنة لمن أطاعه وأحسن، ولو كان عبداً حبشياً، وخلق النار لمن عصاه ولو كان سيداً قرشياً، أما سمعت قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءلُونَ﴾ المؤمنون/**101**، والله لا ينفعك غداً إلا تقدمة تقدمها من عمل صالح).

وقول رسول الله ﷺ: (يا فاطمة ابنة محمد اعملي، فإني لا أغني عنك من الله شيئاً، يا عباس ابن عم رسول الله اعمل، فإني لا أغني عنك من الله شيئاً، ثم أقبل على الناس وقال: أيها الناس، لا يدعي مدع لا يتمنى متمن، والذي بعثني

بالحق نبياً لا ينجيني إلا عمل مع رحمة، ولو عصيت لهويت، اللهم هل بلغت، قالها ثلاثاً) .

إن هذه الأحاديث وغيرها تفسر لنا تلك الأحاديث المطلقة، بأن المقياس الذي ننال به مرضاة الله والنجاة يوم الدين هو العمل الصالح، فالحب والموالاة دون أتباع علي وأهل بيته في أعمالهم وورعهم وطاعتهم، ليس من الحب والموالاة في شيء، وإلى هذا المعنى يشير الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ آل عمران/**31**.

وكان "الشيخ محمد هويدي" قد حقق وأشرف على طبعة أنيقة من الكوثرية، والشيخ هويدي من فقراء شيوخ التشيع وكادحيهم، فسأله عن حقوق النشر، فاستشهد بالآية الكريمة 23 من سورة الشورى قال تعالى: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾.

يقول "السيد الهندي":

بكر الهوى ونيل الصفـ	ـو، فصفو العيش لمن بكر
واشغل يمناك بصب الكأ	س وخل يسارك للمزهر
فدم العنقود ولحن العو	د يعيد الخير وينفي الشر

ويخاطب الإمام علي:

أنى ساووك بمن ناووك	وهل ساووا نعلي قنبر؟

وعمر في الكوثرية هو حنتر، أي الثعلب الماكر.

أقول: إذا كانت وحدة القياس، تختبر الناس بمدى كراهيتهم لعمر، فلن يكونوا مؤهلين للقب محبي أهل البيت فوحدة القياس عند أهل البيت بمدى قدرة محبيهم على استيعاب منهجهم الإسلامي في الوحدة والتوحيد، وحماية الخط، الذي اقتفاه أهل البيت المحمدي.

و"علي شريعتي" من منتقدي القصيدة الكوثرية، ويشير إليها بالإشارة إلى مقطع مشهور فيها، سودت صحيفة أعمالي فيقول في كتابه ((التشيع العلوي والتشيع الصفوي)):

(قانون يبدل الله سيئاتهم حسنات تفهمه الصفوية على هذا المنوال، إن سيئات الإنسان تتبدل يوم القيامة إلى حسنات، وليس أنها تمحى عنه فقط، ومعنى ذلك أن الإنسان يعتبر مغفلاً للغاية إذا لم يسرف في ارتكاب الذنوب، ولم يسود صحيفة أعماله، إذا لن تكون لديه مادة وفيرة صالحة لتبديلها إلى حسنات. كيف يمكن الاحتيال على الله الذي لا يغرب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وإن كل شيء عنده إلا بمقدار، كل ذلك على أساس قرآنه الذي يوجه لوماً للنبي العزيز ﷺ لمجرد أنه عبس وجهه في وجه الأعمى الذي زاحمه، وهو عاكف على تبليغ رسالة السماء.

كيف يغفر ذات الإله عن سيئات الخلق؟ ولماذا تضع الصفوية أبا الأئمة، وفتى الإسلام وشيخه وشهيده، شفيعاً للسكارى والعصاة ومرتكبي الكبائر؟ أيدخل هذا في غلو الحب، أم في غلو الكراهية، والتعرض للكرامات العلوية السامية؟.

يحدث هذا عندما يسخر الدين لأهداف العنصر القومي في مزيج ينتهي بسب عمر وخسارة علي).

يظهر من هذا أن في مقابل أي فقيه ومؤرخ على المنهج القطعية، فقيهاً ومؤرخاً على منهج التشيع العلوي، مما يبطل قول المتقول بتعميم ما يصدر عن الفريق الصفوي، وكأنه لسان التشيع، وأن ما يحكم به وما يرويه مقطوع به عند عموم الشيعة.

وإن تقسيم التشيع إلى علوي وصفوي، رغم أنه يستخدم التشهير الإعلامي بدافع سياسي ضد عامة الشيعة، فإنه يدرأ الأذى عن أهل البيت، ويصد عن محبيهم كيد منهج قد لا ينزل مرتبة عن المراتب الصفوية في رفض الآخر وإلغائه، وقذفه بحجم الفتوى إلى حمم جهنم، فلماذا يتطير بعض الدعاة الشيعة من قسمة لتنزيه أهل التشيع عن الوقع في العزلة، وهم يخوضون غمرات السياسة اليومية، ويتصارعون على الفضاء، وعند أزمة بغداد وفي أحياء كراتشي؟

أما الكوثرية، فلم تعد ثمناً لقصر "العلامة الكندي" في الجنة، والذي أثارت ضخامته احتجاج العلامة الأميني على الموكلين قصره هناك دون قصر صاحبها ،

فهي اليوم موضع افتراق بين منهجين ومدرستين، وكلتاهما تزاحم الأخرى على صدق الانتماء، واستقامة المنهج!

ومن يدريك فقد يكون قصري في الجنة قد انتهى تشييده في اليوم الذين انتهيت به من تشييد كتابي هذا عن عمر بن الخطاب، ما دامت قصور الجنة محجوزة للشعراء والكتاب، وإن كانت مشكلتي أكبر من صاحب الكوثرية، إذ يرفض ابن حنتمة الوقوف على باب الجنة، لأنه يرفض الشفاعة وليس ممن يرشى بكتاب، ولست ممن يرتضي لإمامه الأول أن يقف شفيعاً وإن كنت من أحفاده، يوم يعرف المجرمون بسيماهم.

القطيعة ستحاصر الشيعة العرب:

وعلى سعة نفوذها المحكم على المؤسسة الدينية وسيطرتها على الذهن الشيعي، لم يقدر لنظرية القطيعة أن تجد لها صالة أكاديمية ومريدين متنورين في الوسط الشيعي على الأقل في مقاسات النخب النوعية.

إن أكثر الأسماء بريقاً في العراق وأحياناً في البلدان العربية والإسلامية تنتمي إلى القول بمبدأ المشاركة والتجانس بين الإمامة والخلافة في العهد الراشد.

ففي الجانب المشارك تلمع أسماء ريادية لم ينافسها اسم في مدرسة القطيعة، التي تبدو أكاديمياً شبه مهجورة في العراق لغلبة النشاط السني الداعم والمبشر بنظرية المشاركة، بل لعبقريات تنويرية رائدة.

فعسى أن نلملم شتاتنا لقيام مدرسة الوحدة المشاركة بأساتذتها وأتباعها وإنتاجها الفكري والإعلامي، وبهذا قد نصون وحدة التاريخ العربي ونصون قبل ذلك حياة المنتمين إلى مدرسة أهل البيت، ونتسامى من حمأة الكراهية والدماء إلى رحاب السلم الأهلي، لا سيما وأهل التشيع هم الأقلية في محيطهم العربي، ومثل ذلك في عالمهم الإسلامي، بدل المواجهة الإعلامية التي طالما تقود في مرحلة تالية أصحابها إلى سكاكين الذبح.

إلى دعـاة القطيعـة لا يقتصـر أداؤهـم السـلبي علـى مرحلـة في التـاريخ الإسـلامي، فحسب، بل أيضاً على قطيعة اجتماعية وسياسية وحياتية بشكل عام مع مجتمعنا العربي.

ومع ارتفاع وتيرة التحريض في خطاب القطيعة ترتفع إجراءات القطيعة العربية لحـاملي هوية التشـيع، فيصبح الوسـط الشـيعي هـو المقـاطع والمركون في حجـر الزاوية وإذا كانت نظرية القطيعة قد أقامت في إيران إمبراطوريات كبرى، وساهمت في إيجاد وحدة تقوم على التمذهب القومي، فلأن إيران عالم خاص يعيش في شبه قارة، لها عناصر قوة لا تتوفر لأهل التشيع في بلد آخر، وليس لإيران مجال حيوي غير بلاد فارس، فيما المجال الحيوي للشيعة العرب مفتوح على عالم يمتد من ثراء الخليج وينتهي بثراء المحيطات، وسيحول بين أبنائنا وحق الحياة في امتدادهم العربي، قول آبائهم بنظرية القطيعة مما يدفعني إلى التصريح أن نظرية المشاركة لا تقف عند اندماج الإمام علي مع الدولة والمحيط في التاريخ الإسـلامي الأول، وإنما تدعو إلى اندماج بشري وقومي وإنسـاني واندماج المصالح للمنحدرين من سلالات شيعية مع مجتمعهم العربي، ومن دون ذلك فسيكون عبور شيعي عراقي إلى الخليج كعبور السني إلى جنوب العراق في هذه الأيام من أواخر عام 2006. وهكذا يتحد الحرص على المصالحة التاريخية بالحرص على الصلح الاجتماعي مع الماضي والحاضر.

إن كتاب((أصل الشيعة وأصولها)) للإمام "كاشف الغطاء" وكتاب ((مهزلة العقل البشـري)) "لعلـي الـوردي" وكتـاب ((فصـول مـن تـاريخ الإسـلام)) "لهـادي العلوي" ، وشـيء من هذه المحاولة هـي جوازات مرور تخترق جدران القطيعة، التي يستفاد منها في إيران لكنها ستضرب مصالح الشيعة العرب أينما ولوا وجوههم. وفي منهج "الوردي" يمكن عرض الملاحظات التالية، لعل جيلاً سينتبه إلى أهميتها مثلما استيقظ العراقيون بعد الحرب العراقية – الإيرانية، على صوت "الـوردي" وعادوا يستنجدون بمناهجه العلمية.

لقد أشاح "علي الوردي" عن التاريخ "ابراده القشب" وتحدث إليه بمثل ما تحدث "طه حسين" وجهاً لوجه، وأتاح ذلك له التحاور الإنسـاني مع المقدس،

ووضع رجاله على طاولات التشريح الاجتماعي العلمي باعتبارهم بشراً، وقد استخرج من تاريخ الصراع المذهبي المرويات المشتركة والخاصة لإبطال القائلين بنظرية القطيعة ليس فقط بين عمر وعلي بل أعطى أمثلة ونصوصاً لفقهاء المذاهب الأربعة وميلهم إلى أهل البيت، و استل الوردي عمر بن الخطاب بمهارة وعفوية مناوئته المخترعة، وعاد به إلى الخط المحمدي فأبطل مطروحات فقهاء الخلاف وأحالها إلى عاملين:

صراع المصالح الخاصة، وعامل يتصل بطبيعة النفس البشرية وتعقيداتها، والتقط الممتع والجاذب من تاريخ الإسلام/ فحسب إليه من لم تكن لهم مصالح في القطيعة، بينما كان الفقهاء ورجال الدين من أوائل المتطوعين لوضع كتاب في الرد عليه، وأبرز من كتب في نقد الوردي آية الله السيد مرتضى العسكري ورضا صادق وعبد المنعم الكاظمي وصالح القزويني.

ويتابع "حسن العلوي" كتابته[1]:

ولعلي عرفت حجم الأذى الذي وقع على الحسين عندما قرأت كتاب "عباس محمود العقاد" عن أبي الشهداء، وكنت تلميذاً في الخمسينيات لمؤرخ الفلسفة "الدكتور علي سامي الشنار" في كتابه ((نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام))، والتقيت بـ ((جعفر الصادق)) في كتاب "الشيخ محمد أبو زهرة"، وفي كتاب "المستشار عبد الحليم الجندي"، واستمتعت بالمرافعة التاريخية التي كتبتها "عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ" عن السيدة سكينة بنت الحسين، وتابعت شيخ الأزهر "سليم البشري" في حواراته الممتعة مع الفقيه الشيعي السيد شرف الدين ودرست ((شرح نهج البلاغة)) "للإمام الشيخ محمد عبده"، وأحببت "إنصاف عبد الرحمن بدوي وسميرة الليثي وأحمد الشرباصي" لـ ((دور الشيعة في الفكر الإسلامي))، فما الذي يزعج الشيعي في مدرسة مصر؟ وماذا يريد أكثر مما توفره المدرسة المصرية التي انتصر عميدها "طه حسين" للإمام عليّ في كتابه علي

[1] راجع ص238، وما بعدها من كتابه السابق.

وبنوه وفتح بذلك منهجاً إسلامياً يمتزج فيه التسنن والتشيع بمحمدية عليّ وعمر.

أما أن يتصدى باسم التشيع كاتب مصري أو تونسي ليضع عمر في أحضان اليهود حاملاً راية الضلال، أو أن يثني آخرون في المدرسة الأخرى على قاتل الحسين فيكرم ويصبح سني أحفاد النبي ﷺ مسكوتاً عنه أو مبرراً فليس مكان هؤلاء مصر والقاهرة، إن هنالك مدناً أخرى تشتغل بالتقاذف والتشهير، ولو كنت في مكان أي مسؤول مصري لمنعت أي فريق من هؤلاء عن تلويث المدرسة المصرية، ليبقى الإمام "محمد عبده" عند منهجه و"العقاد" مع أبي الشهداء، و"طه حسين" مع عليّ وبنيه.

إن المصريين محمديون في عمريتهم وعلويتهم، ولا يجوز لطرف أن يخرق هذا النسيج بما يؤذي كرامة الإمامة ومقام الخلافة[1].

رأي المستبصر السوري "عامر الكردي":

النبي آدم يبغض عمر!

وأما المتحولون أو المستبصرون، وهم مرة أخرى، علماء دين انتقلوا من التسنن إلى التشيع، فلعلهم رأوا من مستصغر التشيع أن يظهر في زمن النبي ﷺ فنقلوه إلى زمن النبي آدم، ثم النبي نوح كانا على مذهب التشيع!.

أظن أن السادة المستبصرين يضحكون على عقول الأتباع الشيعة، ولا يعقل أن يستخفوا بأنفسهم، ويضحكون على ذقونهم التي ما زالت سوداء لم يخالطها إلا القليل من البياض.

---

[1] حسن العلوي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص238، وما بعدها.

لكن المقصود أوسع مما نتخيل، إنهم يريدون الوصول إلى إشاعة مفهوم أن البشرية، من خلال أبيها آدم، تناصب العداء لعمر.

وأن الانشطار ضئيل وغير عادل، وأن المسلمين ليسوا سنة وشيعة، وإنما تتحد البشرية على كراهة عمر بن الخطاب، منذ زمن النبي آدم، ثم النبي نوح إلى اليوم الذي أصبح الشيخ عامر الكردي مستبصراً، فأبصر النبي آدم بأم عينيه، وببصيرته حاملاً لواء القطيعة معلناً الحرب على صحابة النبي ﷺ.

وليس على نبي آدم سوى اقتفاء سيرة أبيهم، وليس سوى ذلك وظيفة في الحياة.

ويتابع "حسن العلوي" قوله[1]:

إن "كاشف الغطاء" من رواد نظرية المشاركة يكتب في أصل الشيعة وأصولها نصاً تترجرج أمامه أقانيم الهيكل الذي بناه "الشيخ علي الكركي والملا محمد باقر المجلسي والسيد الكاظمي البروجردي"!.

ولم تكن المراجع العليا تشتغل بحقول الأدب والشعر، بل الاتجاه العام لا يخلو من ازدراء بالشعر والأدب، ويعزو بعض المؤرخين ذلك إلى عجمة بعض المراجع الذين يفتقرون إلى الذائقة الأدبية، بينما تجاوز هذه العقدة الفقهاء من أصول عربية وربما هجر بعضهم الدراسات الفقهية، وانحاز إلى الإبداع الأدبي "كالجواهري وعبد الرزاق محي الدين ومهدي المخزومي و"محمد رضا الشبيبي". وحاول آخر مزاوجة الأدب والفقه "كالشيخ أحمد الوائلي والسيد "مصطفى جمال الدين"، فلم يطع أحدهما على الآخر.

أما الفقهاء فعميدهم "محمد سعيد الحبوبي"، وأبرزهم "محمد الحسين كاشف الغطاء" وجميع من وردت أسماؤهم في هذه الحاشية هم من أهل التشيع العربي القائلين بمبدأ المشاركة، وجرى التقييم عليهم في معظم الأحكام والروايات والدراسات في الحوزات الدينية.

---

[1] حسن العلوي: أضواء السلف، ص245 وما بعدها.

يقول نص المرجع الإمام "الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء"، منقولاً عن كتابه أصل الشيعة وأصولها الطبعة الثالثة الصادرة عن دار الأضواء في بيروت، عام 2003، تحقيق العلامة الشيخ "محمد جعفر شمس الدين".

ثم لما ارتحل الرسول ﷺ من هذه الدار إلى دار القرار، ورأى جمع من الصحابة ألا تكون الخلافة لعلي ع إما لصغر سنه، أو لأن قريشاً كرهت أن تجتمع النبوة والخلافة لبني هاشم، زعماً منهم أن النبوة والخلافة إليهم يضعونها حيث شاؤوا، أو لأمور أخرى لسنا في صدد البحث عنها، ولكنه باتفاق الفريقين امتنع أولاً عن البيعة، بل في صحيح البخاري في باب غزوة خيبر أنه لم يبايع إلا بعد ستة أشهر، وتبعه على ذلك جماعة من عيون الصحابة كالزبير وعمار والمقداد وآخرين. ثم لما رأى تخلفه يوجب فتقاً في الإسلام لا يرتق، وكسراً لا يجبر، فكل واحد يعلم أن علياً ما كان يطلب الخلافة رغبة في الإمرة.

ويتابع "حسن العلوي" قوله[1]:

وفي حقيقة الأمر أن التشيع لم يكن يعني بالنسبة للشاه إسماعيل إلا بمقدار ما يعزز سلطانه السياسي، فلم يتجاوز التشيع الصفوي في عهد الشاه إسماعيل مسائل سطحية استحدثها في عصره أو أحيا مواتها كاضطهاد أهل السنة وسب أعداء الشيعة في مختلف العصور وتنظيم الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين على النحو المبالغ فيه.

فتماهي الصفويين في التشيع كان في أجلى مقاصده إيجاد هوية سياسية للدولة وإضفاء مشروعية على السلطان الصفوي، ولذلك فإن الإحياء الصفوي للتشيع طال أدوات الإثارة والتعبئة لا أدوات التوعية في المذهب الشيعي، الأمر الذي أفقد التشيع صورته الأصلية، حين أضفى وشاحاً من التعصب والخرافية والغيبوبة على المذهب الشيعي لجهة تحصين الدولة وضمان استقلال إيران، وتحويله، في مرحلة لاحقة، إلى أداة للتوسع، فالتشيع الصفوي كان سياسياً بدرجة أساس.

---

[1] ص270 وما بعدها من كتابه: أضواء السلف.

وسنقف قليلاً عند أهم نتائج واستخلاصات دراسة العقل السياسي – الأيديولوجي الصفوي، ولعلنا نجد في تحليل "د. علي شريعتي" للتشيع الصفوي في جملة من كتاباته مادة ثرية ومفيدة للغاية في هذا الموضوع، وقد أظهر "شريعتي" كفاءة عالية، قل نظيرها في الوسط الإيراني والشيعي بوجه عام.

إن التوظيف السياسي الصفوي للمذهب الشيعي في بناء الشرعية السياسية والدينية لسلطانها، وإحالة التشيع إلى أيديولوجيا قومية سياسية للدولة الصفوية، انتهت إلى شبه قطيعة مع المذهب الشيعي نفسه، بل إن الدولة الصفوية الوارث التاريخي والمذهبي للدولة البويهية، أضعفت لونها الخاص على المذهب الشيعي الذي أفادت منه تحصين الدولة واستعملته خطاباً للتعبئة العامة، وإن تطلب في أحيان كثيرة إضفاء مسحات عقدية مستحدثة على المذهب الشيعي كالتصوف والاعتزال، أمضت حسب "د. علي شريعتي" إلى نشوء خليط من فلسفة النظام الحاكم والروح القومية والتصوف، وأن هذا الخليط الكيماوي الذي غطي بلواء التشيع واسمه، وإنما يدفع نحو الانحطاط ويبرره، وهو أعدى أعداء التشيع العلوي نفسه.

هذا الخليط نفسه يؤول إلى ترويض التشيع وابتزازه، يسلب منه مضمونه الحقيقي ويحيله إلى مجرد أداة دعائية تعبوية محضة، أو حسب "د. شريعتي" إلى تشيع المصلحة التي لا تشيع الحقيقة.

وقد لا نذهب مع "الدكتور فؤاد إبراهيم" في اعتبار الدولة الصفوية الوارث التاريخي والمذهبي للدولة البويهية في أكثر من وجه.

إن اتجاهات البويهيين تتحدد برؤية زيدية ملتزمة بإمامة زيد بن علي وإقراره بخلافة أبي بكر وعمر، فيما قامت الدولة الصفوية على أساس البراءة منها وجعل سبهما بما يقابل إعلان الشهادة للمسلم. وكان موقف البويهيين إيجابياً من الدولة العباسية، على الأقل في استمرار عمل الخليفة، وثالث الفروق بينهما، أن البويهيين وإن استحدثوا بعض الطقوس الحسينية، فقد كانوا أقرب إلى فهم الحضارة العربية فاندمجوا فيها.

إن الصفويين كانوا مؤسسي تيار القطيعة، والبويهيون دعاة مشاركة.

هاشم الحسني كسر القطيعة وبواقعية الإمام

على خلاف غالبية مؤرخي القطيعة من المرتبطين بالمؤسسة الدينية، ينفرد المؤرخ "هاشم معروف الحسني" بموقف ثالث ويكسر مناهج القطيعة ويقر بعلاقات طيبة بين الإمام علي وعمر بن الخطاب ويطرح مسوغاً للإمام علي على ضوء مبدأ الأمر والواقع وأخلاقيات الإمام ومسؤوليته الشرعية إزار صراع الإسلام مع الإمبراطوريات المجاورة.

وهذه مرتبة متقدمة من الكتابات عند مؤرخي التشيع الملتزمين بمناهجه التقليدية والتزامه بالمقولات الشيعية المصادق عليها.

لكنه لا يقول بالقطيعة ولا يضع الإمام في معتكف العزلة جليس البيت ثلاثة عشر عاماً حسب روايات أهل القطيعة، ولا يذهب برواية كسر ضلع الزهراء إلى مراتب عليا، لكنه يشير إلى ضرار أو أضرار أوقعها عمر بن الخطاب بابنة النبي ﷺ لعدم أخذه بالوصية وحرمان ابن عمها من الخلافة الأولى، وموافقة أبي بكر وعمر وفاطمة الزهراء عند مرضها، لكنه يستخدم السيناريو التقليدي، الذي لا يقلل من أهمية الاعتراف بوقوع الزيارة وحديث أبي بكر للزهراء، وفي ما يشبه الاقتحام وبحمية علوية في الرد الضمني على القائلين بعزلة الإمام والمسلمون يواجهون الإمبراطوريات ويقيمون دولة كبرى في الشرق. يقول "المؤرخ الحسني": (أما أمير المؤمنين ع فلم ينقل أحد من المؤرخين أنه وقف موقف المعارض لخلافة ابن الخطاب، أو بدا منه ما يسيء إلى صلاته به، بل رضي لنفسه أن يكون لغيره من الناس، لا يذكر لمن مضى و لمن جاء من بعده إلا المحاسن، ولا ينطق إلا بلسان البررة الأطهار، يمنحه النصيحة ويزوده برأيه كلما أشكل عليه أمر من الأمور أو طرأ حادث جديد لم يسبق له نظير في حياتهم من قبل تسيره مصلحة الإسلام وحدها، ولا ينظر إلى الحكم والحاكمين إلا من هذه الزاوية. وما دام الإسلام يسير بتلك السرعة فيما وراء حدود الحجاز وعروش أولئك الحكام تتهادى تحت أقدام

الفاتحين، وأصوات المؤذنين تنطلق من الأعالي والسهول ومن على سطح الكنائس ومن كل مكان، ما دام الإسلام يسير بتلك السرعة والمسلمون بخير لا يهمه من تولى الحكم وكيف تولاه، وطالما كان يردد على مسامع الناس ويلقي عليهم من دروسه الرائعة، والله لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن جور إلا علي خاصة. لقد ساهم أمير المؤمنين في الحياة العامة ما وسعه، وأدى ما عليه للجمهور من تعليم وتفقيه وقضاء على مدى أوسع مما أداه في عهد أبي بكر حيث اقتضت الظروف ذلك).

ويحدث التاريخ عن عمر بن الخطاب بأنه كان يحترم قوله، ويقف عند رأيه حتى في غير التشريع، ويقول: (لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبو الحسن)، وتنص المرويات على أن أمير المؤمنين هو الذي وضع للمسلمين تاريخهم الذي أرخوا به ولا يزال حتى اليوم. ولقد جاء في ذلك: (أن رجلاً جاء إلى ابن الخطاب يخاصم آخر بدين له عليه ومعه صك مكتوب فيه استحقاق أصل المال وأنه يستحق شعبان، فلما ألقى بصره عليه أدرك مواضع النقص وتوجه إلى الدائن يسأله أي شعبان هذا؟ أشعبان هذه السنة أم التي بعدها؟ وأجابه الطرف الآخر، ولكنه لم يكن ليطمئن لقوله ما دام كل منهما يدعي أمراً والكتابة لم تنص بصراحة على تاريخ الأداء، والناس يوم ذاك لم يكن لديهم تاريخ خاص، فكان بعضهم يؤرخ بعام الفيل، وآخرون يعتمدون تاريخ الدولة المجاورة لهم، فأجمع رأي ابن الخطاب على أن يضع للمسلمين تاريخاً يعتمدونه في أمورهم، فجمع الصحابة ليقف على رأيهم في هذا الموضوع، واختلفت آراؤهم في ذلك أشد الاختلاف، وكادوا أن يتفرقوا بدون أن ينتهوا إلى نتيجة حاسمة، لولا أن علياً قد أقبل عليهم بالمعهود من رأيه السديد، واتجه إليه ابن الخطاب يسأله، فقال علي نؤرخ بهجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة، فأعجب عمر بن الخطاب برأيه وهتف يقول: لا زلت موفقاً يا أبا الحسن. واقترن رأيه هذا بإعجاب الحضور أيضاً لأن هجرة الرسول ﷺ كانت البداية لانتصار الإسلام على الشرك، وحدثاً تاريخياً لعله من أبرز الأحداث في تاريخ

الدعوة من حيث نتائجه، يذكرنا بالتضحيات الجسام التي قدمها علي بن أبي طالب لينشر الإسلام في شرق الأرض وغربها) .

وجاء في شرح نهج البلاغة عن الحسن بن محمد السبتي أنه قرأ في كتاب أن عمر بن الخطاب نزلت به نازلة فقام لها وقعد لمن عنده من الحضور: (يا معشر من حضر ما تقولون في هذا الأمر، فقالوا يا أمير المؤمنين: أنت المتفزع، فغضب وقال: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً، أما والله إني وإياكم لتعلم لتعلم بجد تها والخبير بها، فقالوا: كأنك أردت علي بن أبي طالب؟ فقال: وأنى يعدل بي عنه، وقد طفحت حرة بمثله؟ قالوا: فلو دعوته يا أمير المؤمنين، فقال: هيهات أن هناك شمخاً من هاشم وأثره من علم ولحمه من رسول الله ﷺ، إن علياً يؤتى ولا يأتي فامضوا بنا إليه فمضوا نحوه).

كان عليّ يتمنى أن يكون ولو جندياً مع أولئك الغزاة إلى ما وراء الحدود وما داموا يحملون إلى تلك البلاد رسالة محمد ﷺ التي كان يفنى في سبيلها ولا يفكر بغيرها، ولا يضره إذا تحققت أهدافه أن يكون أميراً أو مأموراً، وطالما كان يرمي بنظراته تلك الجموع المدججة بالسلاح تودع المدينة في طريقها لخارج الحجاز ويتمنى لو يتاح له أن يكون معهم حيث يريدون، ولكن ذلك كان محظوراً عليه وعلى غيره من كبار الصحابة، فيعود طاوياً قلبه على هم جديد فوق ما طواه عليه من هموم وأحزان. لقد اختزل "الحسني" في هذا النص عناصر منهج آخر يتعارض مع فكر القطيعة ومروياتها ومخيلتها، فالإمام علي في هذه الرؤية التي يتبناها كتابنا هي موقع الإمام عليّ في نفس عمر وتقويمه له شامخاً عزيزاً.

فبالمقارنة بين صورة الإمام عليّ عند عمر وصورته عند أهل القطيعة قبل وبعد أن تلتقطها الدولة الصفوية، فتنزل بالإمام منازل تمس أنفته وهو على حمار ووراءه فاطمة، يطرق أبواب الأنصار وحوله ولداه الحسن والحسين، فإلى أي مشهد ينتهي مريدو الإمام والسائرون على مدرسة أهل البيت؟ أعلى حمار في جنح الليل وحيداً إلا من ابنة الرسول ﷺ وابنيه يبحث عن نصير فلا يستجيب له أحد من الأنصار، أم هو في ضمير عمر ووجدانه يؤتى ولا يأتي؟.

مجزرة كربلاء وحق الدفاع الشرعي العام

ترددت كثيراً في أن أتناول بالكتابة هذا البحث، ولكن في النهاية تغلبت علي الشجاعة الأدبية بعد أن سمعت قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/ 13**.

بالمعرفة والتعارف والإعلام والمعرفة واجب ديني على المَعلم والمعلم لا سيما أن هنالك كثيراً من الشيعة قد لا يعرفون الكثير عن الآخر، وهاكم بعض الحقائق التي نسوقها عن مجزرة كربلاء مع التدليل – كما ذكرنا – أن أول من أطلق هذه التسمية الدكتور بلقزيز وهو السني من المغرب العربي، ومع التدليل أيضاً بأنني لا زلت حيادياً حتى كتابة هذه الأسطر.

كان زلزال صفين وتفرق الناس بعده ووقف فريق من المسلمين على رأسهم الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص حياديين لا ينتصرون لعلي أو معاوية.

تداعت إيقاعات الأحداث وكان عام 100 للهجرة، وهو المؤتمر العام الإسلامي وفرح كثيراً لذلك لكن لماذا؟ لأن الناس سئموا الدم المهراق الذي دفعوا منه الكثير. يتضح من أحداث كربلاء أن الأوامر المعطاة لم تكن تستهدف قتل الشهيد الحسين ولكن تطورات القتال قادت إلى النتيجة، ويقال إنه عند المجيء برأس الشهيد إلى يزيد قال لحامل الرأس: أتدري من قتلت؟ لقد قتلت شخصاً من عترة رسول الله ﷺ..

هكذا كان الخبر أو هكذا فبركته ليتناسب الأمر مع شعور الجماعة التي لا ترضى هذه المجزرة الصارخة.

ماذا كانت النتيجة؟ زلزال لصالح الحزب العلوي وتأييد متزايد وثورات هبت في الحجاز وغيره.

سئل "الإمام مالك بن أنس" عن دم البعوضة وما إذا كان نجساً أم لا؟ فأجاب السائل بحرقة: (أنتم يا أهل العراق تسألون عن دم البعوض وتسفكون دم الحسين).

قام "محمد ذي النفس الزكية" بثورته وقد أيدته جميع الأقطار الإسلامية ما عدا جيش المنصور قوامه ثلاثة آلاف جندي.

هنالك تقويم عام وضع بلسان "ابن خلدون" مفاده أن التاريخ الإسلامي ينقسم إلى مرحلتين: المرحلة الذهبية وتضم الخلفاء الأربع الراشدين، ثم المرحلة بعد ذلك وقد أطلق عليها مرحلة الملكية العضوض إشارة إلى الحرص على التمسك بها.

المسلمون السنة يتلون دعاءهم جهراً بالصلاة على صحابة النبي ﷺ ومنهم سيدنا علي وذلك في كل صلاة جمعة وفي كافة مساجد السنة في مشارق الأرض ومغاربها.

لهذه الاعتبارات فقد وصف السنة بأنهم نصف شيعة كما دللنا سابقاً وأسندناه وبررناه.

هذه هي بعض الحافات التي اكتنفت مجزرة كربلاء والتي سقناها للعبرة لا إلى تفتيق الجراح.

ولكن دعونا نحرك حالياً عقل العقل لا عقل العقيدة، فنسأل بالعقل المنهجي العلمي الوضعي، الاجتماعي البرهاني النقدي، هل يجوز لنا حالياً القيام هكذا في وجه السلطان وبدون ضابط وما حكم ذلك في القرآن؟ تقول وتسأل بعقل العلم وبعقل العقل لا بعقل العقيدة، لا نريد أن نحرك العقيدة الدينية أو نمسها أو نجرحها، ولكننا نسأل عقل المسلم الصادق هل يجوز الخروج هكذا على السلطان ومعنى ذلك وما هي شروط الخروج؟.

قبل انتفاضة كومونة باريس سنة 1870م جاء الثوار إلى "ماركس" يستشيرونه حول الثورة، فنصحهم ألا يقدموا على فعلتهم، ولكنه عندما نشبت الثورة تغير سلوك ماركس لماذا؟.

لأن "ماركس" مع الثوار، أما العقل فهو يرى أنه لما يحن الوقت للثورة، وهذه المرة تحرك الصيلم وكنا نتمنى ألا يتحرك، وما أكثر الصيالم في وطننا العربي، وما أكثر مآسيهم، فهل تحرك العقل العربي ليضع الضوابط لقيادة التنين الصيلم وللتعامل معه يقول الدكتور محمد عابد الجابري كل حادثة تاريخية يجب أنندرسها بصفتها قريبة من الواقع، وبوصفها أيضاً قريبة منا، فقربها من الواقع أمر مفهوم، أما قربها منه فيقصد منه توظيف هذه الواقعة بحيث تخدمنا.

ولعمري فنحن نسوق نظرية الدفاع الشرعي من هذه الزاوية لا من حيث نقد بطل كربلاء الشهيد الحسين، ولكن من حيث النتائج العملية لهذه الحادثة في راهنيتنا، أي هل أواجه الظلم إذا توفر لدي ثلاثة رافضين للظلم رأي الخوارج أم يجب توفر شرط التمكن رأي المعتزلة.

في بحثنا السابق الموسوم بعنوان معنى الشيعة رسمنا صورة زاهية مستحقة للمذهب الشيعي، وموازنة الأمر، ومساواة بين كفتي الميزان سنحاول رسم صورة أخرى موازية لصورة السنة.

والملاحظ أن الصورتين المرسومتين مأخوذتان من عقل العقيدة الفعلي والحقيقي وليس من العقل السياسي الدهماوي والغوغائي الذي تعتنقه بعض أفراد القطاع الشعبي في أمتنا.

وبيان ذلك أنه مما يعصر القلب ألماً السماع لبعض الشائعات المفبركة هنا وهناك، ولكنه قد يختلف الأمر إذا سمعت على سبيل المثال لشيخ الأزهر المرحوم شلتوت وفتواه بجواز التعبد وراء شيوخ الشيعة، أو سمعنا الإمامين "شمس الدين وفضل اللّه" في الصف الشيعي.

في إحدى المساجلات مع أخ شيعي انبرى لمخاطبتي – بما معناه – أنكم من أنصار معاوية ومع بني أمية ضد الشّيعة، ولكن كان ردي أن أهل السنة يقبضون على الميزان من وسطه محاولة للتقييم على أساس هذا النهج ونتيجة لذلك اعتبر سيدنا علي من الخلفاء الراشدين وحصرت وقيدت الخلافة الراشدة بعده، وفضلاً عن ذلك فسيدنا علي ابن عم الرسول ﷺ وربيبه وصهره زوج الزهراء الفاضلة، وسيف غضب من سيوف اللّه استل في الشدائد على الكفر فزلزل أركانه لا سيما في معركة أحد والخندق وغزوة خيبر.

نحن والواقع الراهن

ما من مسلم في مشارق الأرض ومغاربها إلا ويعتز بسيدنا الحسين، ويعلقه حلية على معرفة تدليلاً بشجاعته ونبله وتضحيته وروح الوثبة الأبية الشجاعة عنده على خطى والده الإمام علي.

ولكن دعنا نقول ونتحاور مع عصرنا وظروفنا وواقعنا الملموس، هل يجب أن تكون التضحية بلا حدود بلا تقدير للظروف؟.

نلاحظ أن الأقلام الشيعية تنحو عموماً هذا المنحى، وكان العقل الشيعي محكوماً بهذا النزوع نحو التضحية دون أن تلين عريكته أو يعطيه جرعة من الواقع يتناسب مع الظرف، ألم يقل الله تعالى لا ترموا بأنفسكم إلى التهلكة؟.

وعلى كل فسنخلص من القيل والقال حول هذه القضية لنذكر برأي المعتزلة المدلل بأن التمكين شرط الخروج على السلطان الجائر.

لهذه الأسباب فلقد رأينا أن نعرض تنظيراً فقهياً لذلك، متمثلاً في نظرية الدفاع الشرعي العام[1]، كما أنني سأناقش فكرة ثانية وهي جدلية السياسي والديني في التجربة العربية الإسلامية على ألا أنسى مناقشة فكرة ثالثة هي أن السنة هم الذين أسقطوا النظام الأموي، وبالتالي فهم ليسوا أمويين كما يظن وإن الواقع الحالي ليس أموياً أو عباسياً وإنما عروبي مطرود من التاريخ أو مقلوب فيه ولن تتكلل جبهته بالكرامة والعزة إلا بالإيلاف والمؤالفة الذي هو جوهر الإسلام.

جدلية السياسي والديني في التجربة العربية الإسلامية ومسألة تبلور المذهب السني

يمكن القول إن المحنة الكبرى في التجربة التاريخية للدولة الإسلامية، هي أحد وجوه جدلية السياسي والديني، وفي المقابل فكل ما يحدث من حراك اجتماعي محكوم في نهاية المطاف بآلية هذه الجدلية.

---

[1] د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، رسالة دكتوراه، نوقشت في جامعة القاهرة ونشرتها.

وإذا ما تابعنا الحفر في طبقات هذه الجدلية، ليس فقط في أركيولوجيا[1] تاريخنا بل في التجربة البشرية، إذا قمنا بذلك، أمكننا القول إن هذه الجدلية هي الأهم في مغامرة الروح الإنسانية في اجتراحها أوجه التقدم والازدهار والبحث عن الحقيقة.

وتبدو الأهمية لهذه الجدلية على أرض أمتنا لا سيما أن الإسلام هو حضارة المنطقة وقدرها، وهو النابض التاريخي الذي يضبط إيقاع المجتمع وحركته ودوراته الحضارية[2].

ومن جهة أخرى، فقد لعب العدو دوره في الحيلولة بين الإسلام وبين أن يلعب دوره الناظم والموجه، هذا ما أدى إلى انفكاك حركة التاريخ عن حركة المجتمع فانقسم المجتمع على نفسه، وبذلك فليس غريباً أن يحدث الانقلاب الدستوري تبعاً لحدوث الانقلاب التاريخي على اعتبار أن الدولة تلعب دورها اللا تاريخي والحضاري بانقلابها على المجتمع[3].

وفي هذا الصدد، نذكر بقول "دبولان": (الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مؤسسات).

واستناداً إلى هذا الرأي الأخير فلا يجوز أن يحمل السياسي العربي إلا على الحضاري العربي الإسلامي، والقول بغير ذلك الفوت والموت، ويعني أننا حيال بناء سياسي يقوم على شفا جرف هار سرعان ما ينهدم تجاه أية صدمة بسيطة.

إن السياسة هي تقنية للاجتماع بقدر ما إن علم الفيزياء هو علم الظواهر الطبيعية، وبقدر ما إن السياسة هي الإبرة المغناطيسية التي تتحرك بالساحة

---

[1] علم الأركيولوجي: هو دراسة آثار المجتمعات التي انقرضت قبل العصور التاريخية لرسم صورة كاملة عن حياة وحضارة تلك المجتمعات.

[2] وليد نويهض: مقال بعنوان: إشكالية الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهاد، العدد 14 السنة 4، ص 214.

[3] المرجع السابق، ص214.

المغناطيسية التي هي ظواهر المجتمع، وهي حقيقة أكدها "عبد الله العروي" بأن الدستور الضمني للحياة هو أساس الدستور الرسمي.

وإذا كان التماس السياسة في الأيديولوجيا، والتماس الأيديولوجيا في الدين، و التماس الدين في الفيزياء الاجتماعية على حد رأي "ريجيس ديبريه"، إذا كان كذلك فعلى السياسة العربية أن تتلمس بذورها وجذورها في مشتل حركة المجتمع الذي تتصدر فيه القيم الإسلامية، ومن جهة أخرى فهذه القيم تشكل النواة النووية في عالم الرأسمال الرمزي لأمتنا.

وانطلاقاً من هذا الرأسمال الرمزي الحي والمتجدد فالإسلام ليس أساس نهضتنا فحسب، بل إن تنظيم عناصر سيمفونيته ومنظومته القيمية يعتبر الإيقاع الذي يقود حركة المجتمع إلى الانطلاق، وفي مطلع هذا الترتيب والتنظيم جدلية الديني والسياسي التي تعني تحديد موقع ونطاق كل من النشاطين المذكورين.

ويمكن التأكيد بأن الإشكالية تكمن في قيام الدين في المجتمع، بقدر ما تكمن في تسيس المتعالي، وفي ذلك يؤكد الدكتور برهان غليون أن ارتباط السياسة لا يمثل خطراً على الدين أو السياسة، لكن الخطر يكون في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة[1].

وحقيقة الأمر فالتناقض بين الديني والسياسي لم يكن مرده بالضرورة التأمل الفلسفي أو التحليل المنطقي، ما هو رؤية مشدودة إلى تداعيات الاجتماع السياسي بمعنى أن هذا النزاع يفهم ويفسر في دائرة الواقع الاجتماعي، باعتبار أن المسألة الدينية جزء من المسألة السياسية، وبالتالي فإن الوعي بالمزيد من هذا الصراع لا نجده في النصوص، بل في التجربة التاريخية الاجتماعية باعتبارها مستودع مفاتيح هذا الوعي[2]. وهو الأمر الذي نجده واضحاً بالنسبة إلى أمتنا إذ

---

[1] مقاله الموسوم بعنوان الدين والدولة، مجلة الاجتهاد، عدد 15- 16 لعام 1992، ص463.

[2] د. برهان غليون: الإسلام السياسي، هل يمكن فهم ظاهرة تدخل الإسلام في السياسية، آفاق، الرباط، العددان 53- 54، 1993،ص464.

إن موقع المؤسسة الدينية الإسلامية من السلطة السياسية كان دائماً على الرؤية الدينية من الرؤية السياسية[1].

ذلك أن المؤسسة الدينية الإسلامية تكونت بمعزل عن الدولة وفي تضاد معها، وفي الوقت نفسه ضد التطور الإسلامي[2].

وحقيقة الأمر فهذه المؤسسة تخلفت وتباينت بصورة عامة في كنف الأمة، وبقيت تحتفظ بكثير من الوظائف وتؤسس لأهداف الأمة.

ومن هذه الوظائف وظيفة الحسبة وديوان المظالم قبل أن تنتزعهما السلطة السياسية ثم وظيفة التشريع والتربية والجهاد ومؤسسة الأوقاف وجباية الزكاة، وغير ذلك، وهذا ما حدا شاخت للتأكيد بأن مؤلفات الفقهاء حظيت بقوة القانون في المجتمع الإسلامي، وأن كافة مظاهر هذا المجتمع تكتسي بثوب من الشريعة الإسلامية[3].

ولم تكن السلطة الدينية وحدها الحريصة على أن تتخلق في قلب الأمة، بل إن ذلك هو هاجس السلطة السياسية – على اختلاف المواقع والمواقف –لا سيما فيما يتعلق لا بامتلاك النص الأساسي المؤسس للمجتمع والدولة القرآن والسنة النبوية هذا النص الذي يضبط كل سلطة معرفية أو سياسية[4]، ذلك أن الدين في الإسلام هو أسس حسب قول الغزالي، وفضلاً عن ذلك فالسياسة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا بالدين لاحظ كلمة بالدين التي تعني تأسيس الدنيا بالدين.

زد على ذلك فكل عمل يعلمه المسلم –بما في ذلك السياسة –يعتبر عبادة، وفعالية مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذه الآلية تحول بالضرورة

---

[1] الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان "حول الوعي التاريخي" مجلة الاجتهاد، عدد 22، سنة 6، 1994، ص9.

[2] الفضل شلق، المرجع السابق، ص9.

3 عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص195.

[4] عبد المجيد الصغير: المرجع السابق.

الاجتماعي إلى سياسي، لا سيما أن كل ما هو فردي حين يصبح جماعياً يتحول إلى سياسي[1].

ويمكن القول إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ الإبداع والحركة في الإسلام، إذ يسمح لكل فرد التصدي للدفاع عن حقوق الله الحسبة العامة القائمة على فرض الكفاية إذا لم تتوفر الحسبة الخاصة القائمة على فرض العين، مع التنويه بأن حقوق الله تتلبس كافة الحقوق في الإسلام حسب البلورات التي حققها الشاطبي في رائعته الموافقات، ذلك أنه – كما يقال – كل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السياسة[2]، ومن هنا نشأ في أدبياتنا الثقافية التراثية تعبير علوم الملة أي تلك العلوم التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من هوية الأمة، وهي علوم قد تبلورت قبل السلطة العلمية، وأصبحت جزءاً من وجدان الأمة وضميرها الجمعي، وفي الوقت نفسه فالسلطة المعرفية انبرت للقول بأن لها سيادتها على تلك العلوم باعتبار الموضوع عمل معرفي علمي وجدير بأن يؤسس تلك السيادة.

وحقيقة الأمر فالسياسة هي التأثير بالغير سواء عن طريق العلم أو غيره، وبذلك فسواء تعلق الأمر برجل السلطة الفعلية أم بصاحب المعرفة العلمية، فكل منهما يملك سلطة وقدرة ونفوذاً في التأثير، وهذا هو مغزى قول الفخر الرازي: (السياسة رياسة، وعلم السياسة هو علم الرياسة، ومن ذا الذي ينزع عن الفيلسوف أو العالم رياسته للوظيفة الفكرية وقيامه على مصالح الجماعة)[3].
وقريب من ذلك يميز "ابن خلدون" بين الملك القائم على الغلب وبين الرياسة القديمة القائمة على السؤدد والجلال والحسب والشرف[4].

---

[1] مقال الأستاذ عبد الله يحيى السريجي، المرجع السابق ص 246.

[2] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص9.

[3] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص9.

[4] المقدمة، دار القلم، بيروت 1986، ص134 وما بعدها.

وعلى هذا الأساس ظهر في الأدبيات السياسية تعبير النفوذ: الذي هو الوجه الثاني للقوة السياسية، ويعني قدرة الشخص أو الجماعة على فرض آرائها على الآخرين من خلال التفاعل واستخدام مختلف أساليب الإقناع أو الإغراء[1].

على هذا الأساس لا يمكن غض النظر أو التغافل عن إبعاد هذا التداخل بين المعرفي والسياسي في الإسلام، ما دام هذا الأخير يقوم على كتاب يعتبر الدليل الأول والأصل المطلق الذي تتأسس عليه كافة الأحكام، والمرجع المعياري الأول لما ينبغي أن يضبط به مجتمع الناس، الأمر الذي جعل من المواقف والخلافات السياسية مواقف وخلافات تحيل إلى مشاكل اجتماعية وسياسية، بالقدر نفسه الذي تحيل إليه قضايا ومفاهيم معرفية شديدة الاتصال بالقيم وبالثقافة التي أسسها ذلك الكتاب، ورسختها السنة قولاً وتجربة.

وهذا النفوذ والتأثير الديني ليس مستمداً من الواقع فحسب، بل هنالك أكثر من نص يؤسس هذه السيادة والمشروعية، والنفوذ لرجل الدين، من ذلك ما رواه سيدنا علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (ستكون فتنة، قلت وما المخرج منها يا رسول؟ قال: كتاب الله عز وجل، فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تشيع عنه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل[2]...).

وليلاحظ القارئ أن هذا الحديث يتضمن تقابلاً بين مفهومي الحكم والفصل الحق بين الناس من جهة وبين مفهوم الجبروت، ومن ثم لا تصبح مفاهيم

---

[1] د. ناجي صادق شراب: السياسة "دراسة سوسيولوجية" ط1، 1984، مكتبة الإمارات، ص98، وانظر د. محمود إسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسية، مكتبة الإمارات، العين، ط2، 1984، ص19.

[2] الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978، ص286.

الهدى والصراط والأهواء مجرد معان دينية بالمعنى الضيق للكلمة، بل هي مفاهيم محملة بدلالات سياسية واضحة، تدفع رجل العلم إلى الربط بين الكتاب أو العلم وبين السياسة، وبالتالي تفسح المجال لأي يعطي لنفسه حق الاشتغال بالسياسة أو على الأقل حق التدبير فيها ونقد اختيارات رجل السلطة ومالك السيف[1]، ذلك أن نص هذا الحديث ورد في مناسبة يطغى عليها البعد السياسي، إنه الحديث عن الفتنة: هذا المصطلح الإسلامي الأصيل الذي يشير غالباً بأصابع الاتهام إلى رجل السيف وتجاوزاته السياسية فيأتي نص الحديث ليرسم المخرج والوقاية من تلك الفتنة، محدداً وسيلتها الوحيدة، ألا وهي الكتاب المؤسس للأمة، هذا الكتاب الذي يفخر رجل العلم بأنه الأقرب إليه من رجل السيف[2].

هذا التناقض بين ما هو سياسي وما هو ديني في حديث آخر للرسول ﷺ يقول فيه: ألا إن القرآن والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب[3].

ذلك أن هنالك اختلاف في الطبيعة والجوهر بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية، فالأولى تستشرف لتكتشف ما يجب أن يكون في حين أن الثانية تجهد النفس للحفاظ على ما هو كائن، وبذلك فآلية الأولى الإيمان بالاختلاف ضماناً لحق إبداء الرأي وبذل الوسع في الاجتهاد لتغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد حسب تعبير ابن قيم الجوزية، وهذا هو مغزى رفض الإمام مالك طلب الخليفة المنصور، ويوحي من نصيحة قديمة لابن المقفع أن يفرض كتاب الموطأ على رقاب الناس جميعاً[4].

وفضلاً عن ذلك فرجل الفقه أو الدين تحدوه دوافع روحية، وهذا ما عبر عنه "الشافعي" بقوله: إما أن أتبع علم رسول الله ﷺ أو كتاب الدواوين[5].

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص11.

[2] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص11.

[3] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص152.

[4] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص150- 151.

[5] محمد أبو زهرة: الشافعي حياته وعصره، دار الفكر العربي، ط2، ص21.

والأمر على خلافه بالنسبة إلى السلطة التي كثيراً ما يحدوها الامتلاك لكل شيء حتى للماء والهواء على حد تعبير ابن المقفع فلا توزعها إلا على معيار الطاعة وتحقيق البيعة وامتلاك الأجساد إلى جانب العقول[1].

ولعلنا نجد هذا التناقض على أرض الفعل والواقع فيما أثر عن عبد الملك بن مروان، أنه لما ولي الخلافة أخذ المصحف ووضعه في حجره وقال: هذا فراق بيني وبينك[2].

وحقيقة الأمر أن الفقيه كان يدرك الأهمية التي يتبوؤها في ضمير المجتمع، وبطبيعة الحال فأهمية هذا الموقع تنبثق من أهمية المعرفة والقيم التي يتعامل معها ويعانقها في قلب المجتمع ألا وهي الشرعية. وفي ذلك يقول "الجويني": (المرموق من يحيط بشرف هذا الكلام وتمييزه من كلام بني الزمان)[3].

وللسبب نفسه يقول "أبو الأسود الدؤلي": (الملوك حكام على الرعية، والفقهاء حكام على الملوك).

ومن هذا المنظور يقول شاخت: إن الشريعة الإسلامية هي أبرز مظاهر تميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه[4].

هذه الأهمية للشريعة في شغاف قلب المجتمع الإسلامي أبرزت الدور الهام للفقيه، الأمر الذي مكنه في حال صحوة الأمة وحيويتها من منافسة السلطان على قضاء سلطته، القضاء الذي يحتله الجمهور والعامة، وقد وصل الأمر بالفقيه أحياناً إلى تهديد السلطان بجمهوره الذي يحكمه[5].

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص79.

[2] أبو بكر محمد بن الوليد المعروف بأبي بكر **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص80.

[3] أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 776.

[4] يوسف شاخت: الشريعة الإسلامية، عالم المعرفة 1978، القسم الثالث، ترجمة حسين مؤنث وإحسان العمر، ص9.

[5] القاضي محمد بن الحسين **أبو يعلى الفراء**: الأحكام السلطانية، ص293.

هكذا نفهم تهديد "ابن عقيل الحنبلي" للوزير السلطاني عميد الدولة "ابن جهير" وقوله له: (لا تلمنا على ملازمة البيوت والاختفاء عن العوام لأنهم إن سألونا لم نقل إلا ما يقتضي الإعظام لهذه القبائح والإنكار لها والنياحة على الشريعة)[1].

وهذا مغزى قول "السلطان الظاهر بيبرس" حين شاهد كثرة الخلق في جنازة سلطان العلماء "العز بن عبد السلام": (اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه لانتزع الملك مني)[2].

زد على ذلك فموت "الجويني" لم يكن أقل دلالة من موت "ابن عبد السلام"، فقد اشترك العامة كلها بنيسابور في الحزن عليه، ولم تفتح الأبواب في هذا البلد، ووضعت المناديل على الرؤوس عاماً كاملاً بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه.

وتحكي الموارد التاريخية أن "الشافعي" توسط لدى والي المدينة من أجل يقدمه إلى "الإمام مالك"، فأجاب الوالي: (أن امش إلى مكة حافياً أهون علي من المشي إلى باب مالك، فلست أرى الذل الذي أقف على بابه)[3].

فحتمية الصراع إذاً قائمة، لا سيما أن الفقيه يلح على ملء الساحة والتحدث باسم الأمة، وبأنه الأكثر وفاء لممارسة خط النبوة، هذا الخط الذي يتعارض مع خط السلطان، وبالتالي فإذا كان هنالك من تمحل من الفقهاء وتحدث باسم السلطان، فهنالك من تكلم باسم رب العالمين، وهذا هو مفاد كتاب "ابن القيم" الموسوم بعنوان: ((إعلام الموقعين عن رب العالمين)).

على هذا الأساس كانت تداعيات طبائع الأشياء أن يحدث الصراع بين الموقعين عن رب العالمين، وبين السلطة على أخص شيء من مستلزمات السلطان، ألا وهو الطاعة التي هي جوهر السلطة السياسية، تلك الطاعة التي تحتاج إلى بيان العالم لها وضبطه لأحكامها حتى يتم على ضوء ذلك توضيح المسؤولية

---

[1] المرجع السابق.

[2] تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج5، ص80.

[3] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص221.

وحدودها في الحياة الفردية والجماعية، بعد صياغة ذلك كله في مبادئ وقواعد عامة لا يستثني منها أحد من هيمنة سلطة نص المشرع حتى لو كان هذا الفرد الرسول ﷺ نفسه[1]. وبالتالي فمن يضطلع بمهمة التبيين والتوضيح والتشريع – وهو الفقيه العالم – يستوجب في الدين موضع الإمامة[2].

هكذا انبرى "الشافعي" للقول: (ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلاً ولا حرماً إلا من وجهة العلم[3].. وهذه السلطة التي تبوأها الفقيه لم تقتصر على ضبط وتحديد مفهوم الطاعة بل تعدتها إلى أجهزة مفاهيمية أخرى مثل البيان والعلم والحكمة، الحق والصحة، الحجة، الإجماع والاختلاف، النهي والأمر، الواجب والفرض، الاستحسان والتشريع، الإمام والأمير وأولي الأمر، الولاة والحكام، العصاة)[4].

وهذا الدور السياسي لم يقتصر على الفقيه بل تعداه إلى عالم الكلام الفقيه الأكبر الذي نشأ في الأساس نشأة سياسية عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية[5].

وحقيقة الأمر إذا ما تقصينا الإطار المجتمعي لنشأة هذا العلم، وجدناه في مكة والمدينة والكوفة والبصرة، وهي المظان التي ضمن المعارضة ضد بني أمية، حيث نشأت مدرسة المدينة على يد محمد بن علي بن أبي طالب ابن الحنفية

---

[1] آدم ميتز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، ج1، ص316.

[2] الشافعي: الرسالة، الفقرة 961.

[3] وقد نقل ذلك عن طبقات الشافعية الكبرى.

[4] فهرس الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط2، 1979، ص663، حيث يبدو نص الرسالة وكأنه قاموس في المصطلحات السياسية وفي المفاهيم الأكثر رواجاً عند رجل السلطة.

[5] عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، الفصل العاشر، ص 821، وانظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي ص45 وما بعدها.

ونشأت مدرسة البصرة برئاسة الحسن البصري[1]، وذلك كتعويض وبديل سياسي على المستوى النظري والمعرفي[2].

ونظرة بسيطة على المفاهيم والمصطلحات المتداولة من قبل رواد المدرستين الآنفتي الذكر وتؤيد الحملة السياسية لهذه المفاهيم، والتي رسخها البناء الاعتزالي، ومن هذه المفاهيم: الخروج- الخلافة- أئمة الجور – سفك الدماء – أخذ الأموال – الملوك – الجبر – الكفر – النفس – وهي مفاهيم ترد على فكر السلطة وخصوصاً الفكر الجبري وغيره[3].

وإذا تابعنا التحري والحفر في الفكر المعتزلي مقارنة ذلك مع الفكر الأشعري، أدركنا هذا البعد السياسي لعلم الكلام المعتزلي لا سيما فيما يتعلق بالتكليف العقلي القائم على المقاصد والمصالح والغايات، كل ذلك لترسيخ مبدأ الاختيار، وخلافاً للأشعرية التي أقامت التكليف على المشيئة الإلهية ليس إلا[4].

والخلاصة، فالموقف الكلامي لم يكن كلاماً في اللاهوت بقدر ما كان كلاماً في السياسة، وإذا كان هذا هو شأن الفقيه أو عالم الكلام، فالأمر لا يختلف بالنسبة إلى المتصوف الذي بذل وسعه لتأسيس قاعدة شرعية في احتواء الفقيه نفسه، بل سائر علوم الملة لتكون للمتصوف تابعة لأولويته[5].

وهكذا، ومن جماع ما تقدم، يتضح أن كافة الطرق كانت ممهدة للصدام، ثم الاحتواء، احتواء رجل السلطة لرجل العلم، والأمر على خلافة بالنسبة للفقيه الذي كان حريصاً على طاعة السلطان في حدود الشرعية، وهذا ما تؤكده نصيحة

---

[1] علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط7، 1977، ج1، ص15.

[2] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص49.

[3] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص50.

[4] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص54 وما بعدها.

[5] انظر هذه الرؤية للخطاب الصوفي في بداية كتاب ابن خلدون: شفاء السائل.

ابن حنبل لتلامذته –وهو في السجن– بأن لا يخرجوا على الطاعة السياسية، بل إن خلافه مع السلطان احتدم حول الأسس العقدية التي هي خارجة عن ولايته.

ولقد تعددت وسائل وأساليب اضطهاد السياسي للديني:

1-التصفية الجسدية:

والفظائع التي ارتكبت من قبل رجل السلطة بحق رجل العلم تثير الاستغراب، ويكفينا أن نرجع في ذلك إلى الكتاب الذي صنفه بهذا الشأن الفقيه "أبو العرب التميمي" عام /33هـ/ ولعل ما أوقعه الخليفة يزيد بن معاوية في مجتمع المدينة يوم الحرة كاف وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة، بمثل ما يدل على مدى البطش الذي استخدمه والي المدينة "مسلم بن عقبة" الذي جنده بهتك أعراض نساء المدينة وبقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز مالية، كما أن فعل والي الأمويين الحجاج بن يوسف يوم معركة الجماجم بأنصار "عبد الرحمن بن الأشعث"، وهم من القراء وكبار التابعين، قد سارت بذكره الركبان[1].

ولعل قتل معاوية بن أبي سفيان الزاهد المحدث "حجر بن عدي" أكبر مثال على ذلك، رغم أن المذكور كان مشهوراً باعتزاله الفتن، لكن معاوية أدرك عدم حياد العلم، وقوله لعائشة أم المؤمنين: قتل واحد خير من قتل مائة ألف[2].

2-السلطة السياسية وسلطة القضاء:

على الرغم من اعتراض "الماوردي" على تبعية القاضي للإمام بسبب تولية الثاني للأول وإمكان عزله، فالقاضي – في نظر "الماوردي" – يملك من الاستقلال ما يجعله حاكماً على الإمام نفسه، لأن القاضي مستناباً في حقوق المسلمين لا في حقوق الإمام.

وبالطبع فقد سقنا هذا القول للماوردي للتدليل على أهمية رجل العلم في الإسلام وتثبته وتمترسه بالنموذج المثالي – دولة الخلافة الراشدة.

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص48.

[2] محمد بن أحمد بن تميم التميمي أبو العرب: المحن، ص116.

هكذا فقد دارت رحى صراع حاد بين السلطة السياسية والسلطة العلمية على ساحة القضاء، وتطالعنا الموارد التاريخية عن أكثر من مرة رفض بها رجل العلم هذه الوظيفة هرباً من وجه السلطان.

ونحن لن نتعقب أحداث هذه الظاهرة، ويكفينا أن نحيل إلى كتاب "أبو عبد الله الحسيني القيرواني" عام /361هـ/ فقد ضمن كتابه ((قضاة قرطبة)) باباً وسمه بعنوان باب من عرض عليه القضاء فأبى[1]، حيث نجد من الفقهاء من تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر آخر للهروب بنفسه، في حين هدد ثالث بتطليق زوجته ثلاثاً، كل هذا على الرغم من أسلوب الإغراء والتهديد الذي سلكه رجل السلطة مع هؤلاء أول السلطة، ويرى صاحب كتاب المحن أن الخليفة أبا جعفر المنصور سقى بيده الإمام أبا حنيفة السم فمات من ذلك[2]، ولقد فر أحدهم يوماً من وجه الحجاج بعد أن عرض عليه القضاء، وألقى بنفسه في نهر الفرات فأسرع أعوان الحجاج إلى انتشاله من النهر وصلبوه جزاء امتناعه[3].

لهذا لم نعدم وجود أدبيات قيمية في تاريخنا تقول إن العلماء يحشرون في زمرة الأنبياء، والقضاة يحشرون في زمرة السلاطين[4].

لقد ألح الخليفة القائم بأمر الله "على أبي يعلى الفراء" 458هـ بأن يتولى منصب القضاء فاشترط المذكور لذلك ألا يحضر أيام المواكب الشريفة ولا يخرج في استقبالات الخليفة أو لأحد سلاطينه، ولا يقصد دار السلطان، وأن تكون إجازته الشهرية يومين يعينهما بنفسه، وأن يستخلف بنفسه من ينوب عنه[5].

---

[1] أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد الخشني: قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966، باب 1، ص2.

[2] محمد بن أحمد بن تميم التميمي أبو العرب: المحن، ص254.

[3] محمد بن أحمد بن تميم التميمي أبو العرب: المحن، ص206.

[4] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي ص224.

[5] القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية، ص67.

أجل لقد بلغ نفوذ القاضي في الدولة العباسية أنه بعد أن كان الولاة يستدعون القضاة ويحضرونهم إلى مجالسهم، صار الولاة منذ القرن الثالث الهجري مرغمين على حضور مجالس القاضي كل صباح حتى أيام القاضي "ابن حرورية" عام / 229هـ/ في مصر، فكان آخر من ركب إليه الأمراء، لأنه كان لا يقوم للأمير إذا أتاه، ولا يؤمر أحداً من ولاة مصر، بل كان يدعوهم بأسمائهم[1].

ولقد بلغ من نفوذ "أبو حامد الإسفراييني" قاضي بغداد 406هـ أن صار يهدد الخليفة بالجمهور قائلاً له: (أعلم أنك لست بقادر على عزلي من ولايتي التي ولايتها الله تعالى، وأنا قادر أن أكتب إلى أهل خراسان بكلمتين أو ثلاث أعزلك عن خلافتك)[2].

الاضطهاد والإيذاء:

عرفت السياسة في الأدبيات الإسلامية بأنها القيام على الشيء بما يصلحه، وهذا التعريف يفصل بين مفهوم السياسة والقوة والعنف باعتبار السياسة تدبيراً يقتضي إتقان الشيء بهدف ترشيده وإصلاحه.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن رجل العلم في الإسلام يملك معرفة تتمتع بالإجمال حول أولويتها وضرورتها، أدركنا أنه يملك سلطة فعالة ومؤثرة تعطيه الحق بأن يكون المقرر لأحكام السياسة حتى لا يخرج رجل السياسة عن مقاصد الشريعة حسب تعبير العزين عبد السلام، أو حسب تعبير القاضي ابن العربي بأن الأمر كله يرجع إلى العلماء لأن الأمر أفضى إلى الجهاد[3].

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص225.

[2] آدم ميتز، المرجع السابق، ص382.

[3] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص15.

هكذا لا بد أن يبدئ رجل السياسة مع رجل العلم بالحيلة يعقب ذلك الاستدراج، وهو ما عبر عنه السبكي بقوله: كم رأينا فقيهاً تردد على أبواب الملوك، فذهب فقهه ونسي ما كان يعلمه، وكان فساداً عظيماً وفيه هلاك العلم[1].

هكذا لم يدخر رجل السلطة وسيلة إلا واستخدمها لسلب رجل العلم قوته، ولعل أبرز تلك الوسائل السيف والمال، السيف للتأديب والسحق، والمال للفتنة والإغراء، وبالطبع فلا يمكن لهاتين القوتين أن تتحركا إلا بعد تعيين كل الوجوه سياسياً، وخاصة تلك التي لا يتبين بوضوح وجهها الانتمائي الحقيقي، وتستعصي على التصنيف السياسي.

لذلك وجدنا رجل السلطة في سبيل تعرية كل الوجوه ورغبة منه في بسط نفوذه عليها إلى أقصى الحدود، يلجأ إلى أساليب وإجراءات أنسب ما تكون بالمجال الحيواني، مجال الدواب والبهائم، فعمد إلى دمغ جسد المحكومين الذين لم يؤيدوه، لكنهم رغم تفتيتهم واعتزالهم يحملون علماً، اشتم منه رجل السلطة بيقظته المرهفة رائحة الاختلاف وإمكان النقد والاعتراض.

وعملية الدمغ هذه تعتبر عند رجل السلطة أقل عقاب يوقعه على جيد العالم، كما فعل الحجاج مع الصحابي المشهور "رجاء بن عبد الله" الذي ما إن رفض أن يمد يده للسلام على الحجاج حتى رأى هذا الأخير في ذلك مبرراً سياسياً.

وفضلاً عن ذلك فقد بعث الحجاج إلى الصحابي سهل فقال: (ما لك لا تنصر أمير المؤمنين؟ فقال: قد فعلت.. قال: قد كذبت. فختم على عنقه كما ختم على يد الحسن البصري[2]، وعمر بن سيرين، وأنس بن مالك).

ولم يكن امتلاك الأجساد الوسيلة الوحيدة، فقد تعدى ذلك إلى امتلاك الأفكار، وهكذا فقد جمع رجل السلطة حوله ترسانة من الفقهاء ورجال الأدب والفلاسفة، وغير ذلك من أصحاب العلم وظهرت علوم معينة لتكريس السلطان

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص15.

[2] محمد بن أحمد بن تميم التميمي أبو العرب: المحن، ص428.

مثل الآداب السلطانية، وأدب الديوان ومرايا الملوك مقابل الخط الآخر الذي يمثل المشروعية والمتمثل في أدب القاضي.

وبطبيعة الحال فالجامع لكل ذلك محاولة الوصف والتبرير لمزايا الملوك وترسيخ السلطانية سواء تمثلت هذه المصادر في أعمال أدبية معروفة ((كالعقد الفريد)) "لابن عبد ربه"، و((أخلاق الوزيرين والإمتاع والمؤانسة)) "لأبي حيان التوحيدي"، ((ومسائل حجة الإسلام)) "للغزالي"، أم برزت في أعمال مستقلة ((سراج الملوك)) "للطرطوشي"، و((الفخري في الآداب السلطانية)) "لحمد بن علي بن طباطبا الطقطقي"، علاوة على مساهمات "الماوردي" في ((الأحكام السياسية السلطانية)) و((كتاب الوزراء والكتاب)) "للجهشياري" وكتاب ((رسالة الصحابة)) "لابن المقفع"[1].

لهذا لم يكن غريباً أن تبرز مفاهيم سياسية غريبة على الحياة العربية، وها هو ابن المقفع يقول: إن بإمكان الخليفة أن يملك الماء والهواء، وإنه لو أمر أن تستدير الصلاة فعل ذلك وأن تسير الجبال سارت[2].

ولقد تفنن فقهاء السلاطين وكتاب الدواوين والأدباء في إطلاق الصفات والمدائح على السلطان مستعينين في ذلك بالتراثين الفارسي واليوناني[3].

وهكذا شبه السلطان بالغيث على اعتبار أن الجامع بينهما النماء والدمار، بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها أن الطاعة للسلطة كالطاعة الطبيعية في ضرورتها وطواعيتها واستمرارها، وبذلك يستحيل الفصل بين مفاهيم الطبيعة والضرورة والطاعة من جهة والقانون والدولة من جهة أخرى[4].

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص31.

[2] انظر في ذلك محاولات أحمد بن يوسف في هذا الشأن "340هـ" وراجع عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص94.

[3] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص97.

[4] المرجع السابق، ص98.

لقد انتصر رجل السيف في نهاية المطاف على رجل العلم، وهو ما عبر عنه "الجهشياري" بقوله: لم تزل العرب تفضل السيف على القلم[1].

ترنو له وزراء الملك راغمة وعادة السيف أن يستعبد القلما

وقريب من ذلك تعريف ابن خلدون بالوظائف الخلافية والوظائف السلطانية واستدراكه بأن الأحكام جائرة في الغالب، إذا العدل المحض في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث[2].

وإذا كان رجل القلم الحق اضطر للتكيف بعد أن ضعف سنده الجمهور، وتلاؤماً مع الظروف المستجدة، فهذا ما نجده مثلاً عند الجويني في الأمور الحاجية التي تنزل منزلة الأمور الضرورية.

وفضلاً عن ذلك وإذا وجدنا بعض المحاولات الإنقاذية من قبل رجل العلم كما هو مشروع الجويني في كتابه غياث الأمم، حيث أكد هذا الفقيه شعور زمانه وخلوه من السلطة العلمية الفقهية ومن السلطة السياسية خلافاً لحال امتلاء الزمان في العصر الراشدي، وهذا ما دفعه للتنظير لهذه المرحلة بإطراح ترسانة الفقه الضخمة واستبدال ذلك بأحكام بسيطة وقليلة ومنطقية، ثم ربط مسؤولية الاضطلاع بهذه المرحلة بالجمهور بعد تسلحه بتلك النظرية المبسطة للأحكام.

لكن أنى لأي وسيلة إنقاذية أن توقف التدهور؟ وقد طال ليل الكرب وفاض، ومع الأسف واسود وجه الزمان وعم البلاء الأركان ولا مغيث يرجوه الغريق ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس[3].

---

[1] كتابه الموسوم بعنوان: كتاب الوزراء والكتاب، القاهرة، مصطفى الحلبي، 1938، ص28.

[2] كتابه غياث الأمم، فقرة 742 وما بعدها.

[3] أبو العباس أحمد بن عبد الله السجلماسي العباسي المشهور بـ ابن أبي محلى: الأصليت الخريت.

هذا الانهيار الاجتماعي والتاريخي أدى إلى تغييرات جذرية في مفاهيمنا وأدبياتنا السياسية، فها هو الباقلاني يتكلم على البيعة التي اكتفى بها أن تقوم على شخص واحد، وها هي الشورى تصبح غير ملزمة وها هو الفقه يضفي المشروعية على إمارة التغلب، وها هو مبدأ الطاعة يتحرر من كل قيد، ويصبح مفهوم عدم الطاعة يوازي الكفر وإغضاب الله، وها هو مبدأ الأمر بالمعروف ينقلب إلى مجرد النصيحة[1].

وها هو أدبنا السياسي يطالعنا بمفهوم المستبد العادل وها هو الخليفة "أبو جعفر "المنصور يصبح ظل الله على الأرض، وها هو معاوية بن أبي سفيان يوصف بأنه قفل الله على أمواله، وها هو ابن الطقطقي يبرر مجازر هولاكو حاملاً ذلك على مقولة أن السلطان الكافر خير من المسلم الظالم[2].

إذاً لقد تم تدجين واستحواذ رجل السيف لرجل العلم، واختفى من أفق حياتنا الفقهاء العمالقة أمثال "الشافعي" والجويني والشاطبي وغيرهم، وتحول علم الفقه إلى مجرد علم في الأحوال الشخصية والعبادات[3]، بعد أن كان يكتب بأقلام الموقعين عن رب العالمين.

نقول "الشافعي" لأن مشروعه في كتابه الرسالة إن هو إلا تقنين لسلوك وأفعال رجل السلطة، حيث ابتدأ صدر هذا الكتاب بباب أسماه البيان لضبط المفاهيم السياسية، وكأننا أمام قاموس للفكر السياسي.

ونقول "الجويني" لأنه وعى سياسياً لمرحلة هامة من مراحل حياة هذه الأمة ألا وهي فراغ الزمان وشعوره من سلطتي الفقه والسياسة.

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص 332- 342.

[2] المرجع السابق، ص330.

[3] محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا: الفخري في الآداب السلطانية، القاهرة، دار المعارف 1945، ص25.

وأخيراً نقول "الشاطبي" الذي يمثل قمة التراكم المعرفي في علم الأصول، بحيث أكد الكثيرون على وجود حبل يربط بين مشروعه والمشروعين السالفي الذكر[1].

من جماع ما تقدم ألا يحق لنا القول بالانتصار النهائي للخليفة السلطان على خليفة الله ابن الـ إنسان، وأن الدولة الإسلامية دمجت الدين بالسياسة كما هو الحال في التراث الفارسي، ثم ألا يحق لنا أن نؤكد قول "ماسينيون" بأن الدولة الإسلامية هي دولة ثيوقراطية (دينية) علمانية مساواتية[2].

وبطبيعة الحال، فهذا الوصف الأخير للدولة الإسلامية يصدق على دولة الغلبة والسلطان والملكية، ولا يمكن سحب ذلك على دولة الخلافة الشرعية، أي لا يتفق مع الخط الفقهي الشعبي الأمي نسبة إلى الأمة الذي ميز – دون أن يفصل بين الدين والسياسة – انطلاقاً من جوهر الإسلام وفكره ورسالته.

وفي نظرنا انه إذا كان الخط الفقهي الأمي الممثل لصبوات الأمة الإسلامية حاول أن يقيم منظومة قيمية تقيم الاتساق بين الفاعلية الدينية والفاعلية السياسية، إذا كان الأمر كذلك فإن هذه المنظومة تصوحت وتصدع بناؤها بسبب غياب التأسيس أو المشروع، ذلك المشروع الذي نفهمه بأنه جهاز في خدمة فكره ونفهمه على أنه تابع من الأمة ومصالحها، بحيث يستطيع هذا المشروع أن يفصل بين الحاكم وصاحب المشروع – الأمة – ويجعل الحاكم مجرد وكيل للأمة وجهاز في خدمة فكرها وقيمها، وبحيث لا تذوب الأمة في شخص الحاكم وتتوقف على إرادته ونزواته يضاف إلى كل ذلك ضرورة توفر عمل إجرائي يحدد بدقة لكل سلطة – سياسية كانت أم دينية – نطاقها وإطار عملها واختصاصاتها، وبحيث تكون العصمة للأمة وإرادة هذه الأمة هي السلطة العليا، أما أجهزة الدولة – بما في ذلك السلطة الدينية – فما هي إلا وظائف واختصاصات وممارسات للإرادة العامة، وبذلك يرتفع ويزول الصراع من

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، ص443 وما بعدها.

[2] مقال فريتز شتبات: المسلم والسلطة، مجلة الاجتهاد، عدد 12، سنة 3، 1991، ص69.

قلب الأمة بين قطبي الدين والسياسة، وتصبح الجدلية جدلية تدافع لا اقتلاع، ويتحقق التوافق الوطني الذي هو أساس كل انطلاق.

بقيت كلمة ختامية، وهي أن الديمقراطية في الغرب تصويت واستوت واستقامت بالفاعل الإجرائي صندوق الانتخاب في حين أننا تكلمنا كثيراً في تاريخنا الطويل على إسناد السلطة وممارستها دون أن نهتدي ونوفق بالفاعل الإجرائي، اللهم إلا البيعة على العهد الراشدي.

ونعتقد أنه لا يمكن إزالة التشاد والتعارض بين سلطتي القلم والسياسة إلا بفاعل إجرائي يرقى إلى مستوى المشروع الحضاري العمراني التاريخي.

لقد اهتدى الغرب إلى فاعل إجرائي لحل التناقض بين القطبين عن طريق فصل الدين عن الدولة، ونحن بحاجة إلى ذلك الفاعل الإجرائي الذي يحقق الاتساق بين الفاعلين، منطلقاً من ثقافتنا وتراثنا وسياقنا الحضاري.

واستناداً إلى ما تقدم يجب ترتيب وعينا الحضاري، وهذا الترتيب العام لمنظومتنا القيمية يقتضي ضبط العلاقة بين الدين والسياسة، وفي هذا المجال نجد ضرورة التماس النقاط التالي:

1-يجب أن تحكم الدولة في الإسلام بالديمقراطية وبمفهوم عصمة الأمة وإرادتها العامة، وليس بالحزب الديني، أي يجب رفض الدولة الثيوقراطية التي لا تتفق مع روح الإسلام لا سيما أن مصدر السياسة في الإسلام مدني الطبيعة والجوهر، ومصداق ذلك الصحيفة دستور الدولة المدنية والبيعة الكبرى.

2-رفض النظرية السياسية التاريخية الاتباعية[1] التي تحبس وعينا وإرادتنا العامة وضميرنا الجمعي في قوالب ومعطيات الفاعل المادي، ولا يمنع ذلك من استلهام المبادئ الإنسانية الكبرى التي تكمن وراء هذه النظرية.

---

[1] نقصد بهذه النظرية الدولة لدى ابن خلدون والباقلاني والجويني والغزالي وابن جماعة وغيرهم، ممن نظروا للفكر السياسي في الإسلام في القرون الوسطى.

3-إعارة الاهتمام الكبير للتجربة السياسية التأسيسية النبوية متمثلة في دستور المدينة والمبادئ الكبرى التي قامت عليها هذه التجربة، والتصورات السياسية الأخرى التي يمكن استخلاصها من الحديث النبوي الشريف.

4-إن أي دستور لأي دولة دينية أم غير دينية هو فعل سياسي يعبر عن الإرادة العامة، وهذا ما يتأكد من دستور المدينة أو من البيعة الكبرى، ولا يمكن أن يكون عقلاً انزلاقياً ينحدر من النص الديني ويطبق آلياً وأوتوماتيكياً على الحياة دون أن يمر بمصفاة الإرادة العامة، ومع ذلك فالسياسي يمكن أن يتحرك في إطار ديني، وهذا ما أكده الدكتور محمد عابد الجابري بقوله: ممارسة السياسة داخل الدين[1].

وبالطبع فإننا نفسر هذه الممارسة بأن يكون الدين مجرد فضاء عام ومناخ كلي يبلور سقفاً عريضاً ومبادئ كلية يقارب الديني هنا الإنساني دون أن نعني فاعلاً إجرائياً تقنوياً مغموساً في الماضي وإكراهاته.

في هذه الحال يفسح المجال لكل عربي مهما كان دينه أن يقبل بهذه الصيغة التي لا تعدو أن تكون منطلقات كبرى للدولة أي أهدافاً للدولة كما سنوضح.

ذلك أن هنالك فارقاً واضحاً بين وظائف الدولة وأهدافها، فالأهداف منطلقات كبرى، لا تضير غير المسلم من قبولها بسبب جذرها الإنساني، كأن تلتزم الدولة الإسلامية بجهاد الظلم ونصر الاستضعاف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك من الإنسانيات.

5-إن التسليم بهذا المناخ الإسلامي العام كإطار للسياسة، هذا التسليم هدف يتسق مع تشوفنا حاملاً سياسياً للحضارة العربية الإسلامية، إذ كيف يمكن الحديث عن تلك الحضارة في أدبنا السياسي إذا أخرجنا المناخ الإسلامي الملهم للظاهرة السياسية.

---

[1] الدكتور محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، نقد العربي، بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص3.

6-إننا نؤيد الدكتور برهان غليون بأن علاقة الدين بالسياسة ليست مسألة ذهنية تتصدى للبرهنة على علاقة فصل الدين عن الدولة، بقدر ما هي مسألة أنثروبولوجية. يقول المذكور: (إن الحجج العقلية لن تستطيع أن تلغي الأسباب الموضوعية التي دعت إلى سيادة هذا الموقف أو ذاك، في هذا الوقت أو ذاك، فالحال أنه حتى لو كان الإسلام في مصادره الأصلية لا يدعو صراحة إلى الربط بين الدين والدولة أو السياسة، فإن ذلك لا يعني استحالة ربط المسلمين بينهما أو تحريمه، وبالمقابل لا يعني وجود ما يوحي بضرورة الربط بينهما في المصادر الأصلية).

إن المسلمين كمجتمعات تاريخية لا تستطيع أن تخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وتستخدم عقلها لتجعل من الإسلام ملهماً لكل العصور وليس لعصر واحد[1].

7-يرى الدكتور "إيليا رزق" أنه لا يمكن لأية أمة أن تنجح في نهاية المطاف بتقليل أهمية جزء من تاريخها أو التعريف به على حساب جزء آخر بقصد خدمة مصالح جماعة طائفية عرقية معينة.

ويضيف المذكور: (فتاريخ الفراعنة والبابليين والفينيقيين والبربر وأي تاريخ آخر له مكانه في وعي الشعب العربي ويتوجب على هذه التواريخ أن تنير الطريق لمواجهة مشكلات الحاضر التي يواجهها الشعب العربي)[2].

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الثقافات الفرعية في أمتنا، فهو من باب أولى بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية التي تمثل الإسمنت الذي يجمع البناء الثقافي للأمة.

---

[1] د. برهان غليون: الإسلام السياسي، هل يمكن فهم ظاهرة تدخل الإسلام في السياسية، آفاق، الرباط، العددان 53- 54، 1993، ص11.

[2] مقاله الموسوم بعنوان اعتبارات نظرية لدراسة اجتماعية للدولة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 24 لعام 1983، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص62.

وقريب من الرأي السابق "للدكتور قسطنطين زريق" تأكيد الدكتور "برهان غليون" ، بأنه ليس هناك أي إمكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها وتتبنى منظومة أخرى، وحتى الإسلام لم يفعل ذلك، وإنما عمد إلى حد كبير إلى إعادة توظيف المعطيات الثقافية العربية وتوجيهها في اتجاهات جديدة[1].

إن الموقف من الدين لا يمكن أن يتحدد بالنظر إلى حادث عارض أو موقف جزئي أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو فرضية أو نظرية، ولا بد أن ندرك أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا ما بقيت إشكاليتنا الرئيسية فيما يتعلق بالدين مرتبطة وقائمة على أفكار مبتسرة سريعة حول الدين أو الدولة أو التعصب، أو مرتبطة بدوافع وقتية سياسية أو غير سياسية، تكتيكية، أو إذا ما بقيت قائمة على المخاوف وعلى الرياء والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور، ولا بد لنا ، ونحن نواجه هذه المسألة الكبرى، من أن نتجاوز أفكارنا المجتزأة وحساسيتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة، ولا بد لنا كذلك إذا أردنا أن نقدم حلاً حقيقياً واجتماعياً لمسألة كبرى وحاسمة من هذا الطراز من أن تطرح المشكلة في كليتها وكامل أبعادها ، وأن نسعى إلى الخروج منها بموقف موحد ومنطقي ومنسجم يساعدنا على تكوين الاجتماع الوطني[2].

ومن المؤكد أن الأديان الكبرى ما زالت بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الشعوب النامية أكبر آلة تهذيب جماعي وتمدين وبناء اللحم الوطنية والاجتماعية، وأن زوال الدين يعني زوال الأمم الثقافية المرضعة، ومن ثم فإن خفض قيم الإنسانية إلى قيم العلم وحده، قد حاولته النظم الشمولية، فوصلت إلى نظام من البربرية الحديثة والقائم على قتل الروح والفرد والإنسان معاً ، ولم يؤد إلغاء الدين إلى تزايد قدراته العقلية والعملية، وإنما قاد إلى قتل الروح والخيال والحضارة[3].

---

[1] مقاله الموسوم بعنوان الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، منشور في مجلة المستقبل العربي، عدد 128، لعام 1989، ص40.

[2] المرجع السابق، ص40.

[3] المرجع السابق، ص41.

إن الصراع والجدال الراهن ينطوي على رهانات كبرى تتعلق في الوقت نفسه بتغيير معانيه، أي بإعادة موضعته وإعادة تفسيره، وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقته الكبرى، لكن هذا كله لا يمكن تحقيقه إلا إذا اعترف منذ البداية للإسلام بدوره ومعانيه وفائدته، أي أمكن له أن يطمئن إلى وجوده وإلى نفسه في أرض العرب[1].

إن المجتمع العربي لن يستطيع أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره النفسي والثقافي ضد الإسلام أو خارج الإسلام أو حتى من دون الإسلام، وبالمقابل فإنه من غير الممكن والمتوقع أن يقوم بهذه المهمة دون أن ينفتح على العالم ويتعلم منه ويأخذ منه كل ما هو جديد، أي من غير المتوقع أن يكتفي لبناء نفسه بما ورثاه من علوم عربية، وأن يترك كل ما أنجزته البشرية في العصور الحديثة من مكتسبات.

ونختم حديثنا بالتساؤل مع "الدكتور عبد العزيز الدوري" والقول: (إن شعبنا بنى مجتمعه على أساس فكري ثقافي فما باله ينحو به حالياً على أساس سياسي[2]؟؟).

والخلاصة فالعقل السني نشأ ضمن جدلية الجماعة لا السلطة، ولم يكن ذيلاً للسلطة بل نظر إليها وأيدها وخالفها في كثير من الظروف.

---

[1] مقاله الموسوم بعنوان الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، منشور في مجلة المستقبل العربي، عدد 128، ص41.

[2] د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص120.

لن نتكلم عن الأسباب غير المباشرة لهذا السقوط الذي نجد عمقه في جفاء الجمهور الإسلامي للأمويين الخروج على نظام التسوية، وإنما سنتناول الأسباب المباشرة المتجلاة في الدعوة العباسية.

وحقيقة الأمر أن مصطلح أهل خراسان – الذي قامت الدولة العباسية على يديه – إنما كان يعني أولاً وقبل كل شيء سكان خراسان من القبائل العربية المقاتلة والمستقرة، مثلما كان يعني اصطلاح أهل الشام أو اصطلاح أهل البصرة وأهل الكوفة العرب من سكان هذه المدن و"الآقاليم"، بالإضافة إلى مواليهم من السكان غير اللذين دخلوا الإسلام[1].

فقد كان عرب خراسان من يمانية وربيعة وبعض المضرية العصب الرئيسي للثورة ضد الأمويين، كما أن شعاراتها جذبت إليها العديد من الموالي الفرس، رغم أن دورهم لا يمكن أن يقارن بدور عرب خراسان[2].

فالعرب كانوا القوة الفعالة في عملية التغيير الثوري لها، وقد ظلوا خلال العصر العباسي الأول يتقلدون مناصب العمال والولاة وقادة الجيوش وأمراء الجهاد والحج، ومنهم صحابة الخليفة وخاصته ومستشاروه ومنهم القضاة، وبقيت القبائل العربية ذات أثر بارز في السياسة والجيش والمجتمع، وظلت اللغة العربية المتناثرة في كتب الأدب والشعر تكشف لنا عن مدى ميل الخلفاء للعروبة وتشجيعهم للروح العربية والتقاليد العربية في مجالسهم[3].

---

[1] د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، 1970، ص158.

[2] د. فاروق عمر: التاريخ الإسلامي، وفكر القرن العشرين، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت، 1980، ط1، ص72.

[3] د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، ص72.

أما دور "أبي مسلم الخراساني" في الثورة ضد الأموية بمجرد أسطورة، وإليك فيما يلي نبذة عن هذا الدور.

أبو مسلم الخراساني وأسطورة البطل المنقذ

إن شخصية "أبي مسلم الخراساني" ودوره في الدعوة العباسية قد أصبحت أسطورة نسجت حولها الروايات والملاحم التي بالغت في دوره أثناء الثورة وبعد تأسيس الدولة العباسية، فقد أظهرته بعض الروايات بمظهر المحرك الرئيسي للسياسة العباسية في السنوات الأولى بعد تأسيس خلافتهم حتى مقتله على يد المنصور سنة 137هـ/ 754م.

وأكثر من هذا، فإن "أبا مسلم الخراساني" اعتبر شهيداً في نظر العناصر المتذمرة من الحكم العباسي، وخاصة الإيرانيين، الذين خابت آمالهم وتعلقوا بذكرى أبي مسلم، واعتقدوا – بعد موته – بأنه المنقذ المنتظر الذي سيعود إلى هذه الدنيا فيملؤها عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

وسنحاول – من خلال الروايات التاريخية الموثوقة – أن نتعرف على حقيقة دور أبي مسلم في الثورة العباسية وبعدها، على جوانب عديدة من شخصيته التي لفها الغموض واختلطت فيها حقائق التاريخ بالأساطير الشعبية.

أصل "أبي مسلم الخراساني":

لم تذكر كتب التاريخ عن "أبي مسلم الخراساني" أنه صرح بشيء عن أصله ونسبه، بل على العكس من ذلك فإنه أحاط نفسه بهالة من الغموض، وفي روايات التاريخ أخبار متضاربة حول أصل "أبي مسلم الخراساني"، وانقسم المؤرخون[1] حول أبي مسلم فمنهم من اعتبره مولى فارسياً، ومنهم من قال أنه عبد.

---

[1] أخبار الدولة العباسية، للمؤلف المجهول، تحقيق د. عبد العزيز الدوري، ص121، أو "مخطوطة".

وذكر آخرون أنه ادعى النسب العربي إلا أن هذا الادعاء كان متأخراً، ومهما يكن من أمر فإن الرواية[1] التي يتفق عليها العديد من المؤرخين ترى أن "أبا مسلم مسلم الخراساني" ولد في قرية من قرى أصفهان من أب فارسي وأم جارية، وقد اضطر والده إلى بيع الجارية، وهي حامل إلى عيسى العجلي الذي يمتلك بعض الأراضي في ضواحي أصفهان، وحينما وضعت الجارية ولداً سمي إبراهيم ونشأ مع أولاد العلي حتى شب، فانتقل إلى الكوفة يخدم آل العجل ويجمع لهم الأموال من مزارعهم المنتشرة في الكوفة وأصفهان، ثم أصبح بعد ذلك مولى لهم، وفي الكوفة تعرف أبو مسلم لأول مرة على الشيعة العلوية واشترك في حركة المغيرة بن سعد العجلي سنة 119هـ/ 737م.

وبعد فشل الحركة أفلت "أبو مسلم الخراساني" من يد السلطة الأموية، والتحق بأبي موسى السراج في الكوفة يعمل معه في صناعة السروج ويتلقن منه عقيدة الشيعة العلوية.

"أبو مسلم الخراساني" والدعوة العباسية:

تعرف "أبو مسلم الخراساني" للمرة الأولى على المنظمة السرية العباسية حينما التقى ببعض الدعاة العباسيين الذين كانوا في زيارة لبعض العجليين في سجن الكوفة، وكان "أبو مسلم الخراساني" يخدم هؤلاء السجناء السياسيين، فرأى فيه بعض الدعاة العباسيين كفاءة وذكاء فكسبوه إلى دعوتهم واصطحبهم إلى "إبراهيم بن محمد العباسي" فجعله مولاه، وبدّل اسمه إلى "عبد الرحمن بن مسلم، وسماه بأبي مسلم"، وبذلك رفع من منزلته الاجتماعية بين الناس.

وبقي "أبو مسلم الخراساني" في خدمة إبراهيم الإمام يحمل رسائله إلى الدعاة في الكوفة وخراسان حتى سنة 128هـ/ 745م، حين أرسله إلى خراسان ممثلاً له في الدعوة السرية هناك، لقد كان "أبو مسلم الخراساني" على معرفة بأحوال خراسان حيث زارها قبل ذلك مرات عديدة بأمر من إبراهيم الإمام، ولكن هذه

[1] المصدر السابق، ص 126- 128.

الزيارة الأخيرة كانت تختلف عن سابقاتها ذلك أن إبراهيم جعل "أبا مسلم الخراساني" من أهل البيت حين قال له: أنت منا أهل البيت..[1]، ومعنى ذلك أن هذا الأخير أصبح من البيت العباسي أو الهاشمي، وفي ذلك دليل على ثقة إبراهيم الإمام التامة ودعم منزلته الاجتماعية والسياسية بين رجالات العرب في خراسان.

علاقة "سليمان الخزاعي" بأبي مسلم:

لم يكن موقف "سليمان الخزاعي" نقيب الدعوة في خراسان ودياً من "أبي مسلم الخراساني" أول الأمر، فلم يقبله في صفوف الدعوة قائلاً:

صلينا بمكروه هذا الأمر واستشعرنا الخوف واكتحلنا السهر حتى قطعت الأيدي والأرجل، وبريت الألسن، وسملت الأعين... وكان الضرب والحبس في السجون من أيسر ما نالنا، فلما تنسمنا روح الحياة وأينعت ثمار غراسنا طرأ علينا هذا المجهول الذي لا ندري أية بيضة تفلقت عن رأسه ولا من أي عش درج، والله لقد عرفت الدعوة من قبل أن يخلق هذا من بطن أمه[2].

لقد كان "سليمان الخزاعي" يتوقع أن يرسل إبراهيم الإمام أحد العرب وخاصة بني هاشم لتمثيله في خراسان، ولم يكن يتخيل أنه سيرسل له مولى ولذلك رفضه، ولكن نفور بعض النقباء من كبرياء "سليمان الخزاعي"، هو الذي جعلهم يميلون إلى قبول "أبي مسلم الخراساني" في صفوفهم، وخاف "سليمان الخزاعي" من حدوث تصدع في صفوف مجلس النقباء، فقبل "أبا مسلم الخراساني" مضطراً بعد أن رفضه في بادئ الأمر.

وكان موقف "أبي مسلم" مرناً يدل على ذكاء حيث تقرب من "سليمان الخزاعي" ونال ثقته بعد فترة قصيرة وأعلمه بأن إبراهيم الإمام أوصاه بألا يعصي أي لسليمان له أمراً، ثم استطرد قائلاً لسليمان: أحسن بي الظن فأنا أطوع لك من يمينك[3].

---

[1] F. Omar: The Abbasid Caliphate، pp 98، FF، Baghdad، 1969.

[2] المصدر السابق ص 130.

[3] المصدر السابق ص131.

وهكذا دخل "أبو مسلم الخراساني" الخراساني في صفوف الثوار وعمل معهم، ولم يمض وقت طويل حتى أعلنت الثورة من قبل "سليمان الخزاعي"، بعد أن وصله الأمر بذلك من إبراهيم الإمام، وبواسطة سليمان الخزاعي قحطبة بن شبيب الطائي سليمان الخزاعي، وقد بايع الشيعة العباسية "سليمان الخزاعي" على كتاب الله وسنة نبيه والعمل بذلك وإظهار العدل وإنكار الجور ورفع الظلم عن الضعفاء وأخذ الحق من الأقوياء. كما كان "سليمان الخزاعي" هو الذي يؤم الناس بالصلاة، وهو الذي يتصل برجالات العرب والفئات المتنازعو مع نصر بن سيار والي الأمويين من أجل أن يكسبها إلى صفوف الثورة العباسية.

المنافسة بين الثوار في خراسان:

ونجحت الثورة العباسية في السيطرة على خراسان وتقدمت جيوش العباسيين نحو العراق بقيادة سليمان الخزاعي قحطبة بن شبيب الطائي سليمان الخزاعي، أما "أبو مسلم الخراساني" فقد أصبح بعد نجاح الثورة أقوى شخصية سياسية في خراسان، وحين عيّنه الخليفة أبو العباس والياً على خراسان كان هذا التعيين في حقيقته اعترافاً بأمر واقع!! وكان من الطبيعي أن يتخلص "أبو مسلم الخراساني" من منافسيه من الدعاة وشيوخ القبائل المتنفذين، فكان سليمان الخزاعي شيبان بن سلمة الحروري سليمان الخزاعي المتحالف مع الدعوة العباسية أول من تخلص منه "أبو مسلم الخراساني"، فقد طلب سيبان من أبي مسلم أن يبايع له خليفة على المسلمين، فأرسل "أبو مسلم الخراساني" قوة خراسانية داهمته وقضت عليه وعلى أتباعه من ربيعة.

ثم دبر "أبو مسلم الخراساني" أمر اغتيال سليمان بن كثير الخزاعي[1] نقيب النقباء وأهم شخصية في الدعوة العباسية، وبرر ذلك بكونه شك في نوايا سليمان، وتآمر ضد السلطة، ولذلك قتله، ولم يكتف "أبو مسلم الخراساني"

---

[1] أحمد بن يحيى بن جابر بن داود **البلاذري**: جمل من أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة 800، أ. مكتبة الدراسات العليا، كلية الآداب، بغداد.

بذلك بل قتل محمد بن "سليمان الخزاعي" بتهمة الخداشية أي الانحراف عن الدين!!

والواقع أن "أبا مسلم الخراساني" قتل "سليمان الخزاعي" وابنه لأنهما كانا ينافسانه على الزعامة في خراسان، ولقدم سليمان في الدعوة ونفوذه الكبير على القبائل اليمانية والربيعية، وأكثر من ذلك فإن "أبا مسلم الخراساني" قتل "سليمان الخزاعي" دون أخذ موافقة الخليفة أو الأمير "أبو جعفر "الذي كان موجوداً في خراسان مما سبب غضبه الشديد، ولكنه كتم غضبه، ولم ينكر ذلك على أبي مسلم.

إن اغتيال الخزاعي يدل على اعتداد أبي مسلم بشخصيته وقوة نفوذه حتى أنه لم يعد يهتم برأي الخليفة أبي العباس في العراق، ولذلك قال "أبو جعفر "لأخيه أبي العباس بعد رجوعه إلى العراق:

(إن "أبا مسلم الخراساني" يفعل ما يريد، وإني أرجو أن تتغدى به قبل أن يتعشى بك)[1].

وما إن تمكن "أبو مسلم الخراساني" من الأمور حتى دبر أمر اغتيال علي بن جديع الأزدي الكرماني زعيم قبائل الأزد اليمانية، والمعروف أن كسب ابن الكرماني للدعوة العباسية كان النقطة الفاصلة التي حددت مصير الثورة ووضعتها على طريق النجاح، ولكن بعد نجاح الثورة طالب الكرماني أن يكون والياً على خراسان، ولهذا دبر "أبو مسلم الخراساني" أمر اغتياله على يد أحد النقباء المعروف باسم" خالد بن إبراهيم الذهلي"، وبذلك تخلص من عائق آخر في طريق تحقيق طموحاته.

ولم تنته ضحايا أبي مسلم عند هذا الحد، بل تخلص من عدد آخر من الثوار الذين شاركوا في الثورة العباسية نذكر منهم: "الأزهر بن قريظ التميمي، وزياد بن صالح الخزاعي، وعيسى بن ماهان" وغيرهم. كما واجه "أبو مسلم الخراساني" الكثير من الانتفاضات في خراسان بعد نجاح الثورة فقضى عليها،

---

[1] راجع: د. فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، ص229، بيروت 1970.

وخرج من كل ذلك الزعيم الذي لا منافس له في خراسان، بل إن نفوذه بدأ يتسع خارج خراسان في أقاليم إيران الأخرى[1]، فقد قتل مثلاً والي فارس الذي عينه الخليفة أبو العباس وعين بدله والياً جديداً، فكانت قراراته وإجراءاته تتصادم مع قرارات الخليفة أبي العباس ومن ثم "أبي جعفر" المنصور اللذين لم يعودا يتحملان سلطته الواسعة.

زيارة "أبي جعفر" لخراسان:

بدأت بوادر التصادم في السلطة بين الخليفة وأبي مسلم تظهر وتتبلور تدريجياً، وكان إرسال الخليفة لأخيه "أبي جعفر" إلى خراسان تهدف إلى جس النبض والتعرف عن قرب على نفوذ أبي مسلم ونواياه، رغم أن سبب الرحلة الظاهري كان للتشاور بشأن انحراف أبي سلمة الخلال عن مبادئ الدعوة العباسية ومبايعته لبعض العلويين، وكذلك لأخذ البيعة من أبي مسلم للخليفة أبي العباس ولولي عهده "أبي جعفر".

والظاهر أن هذه الزيارة زادت من شكوك "أبي جعفر" في نوايا أبي مسلم الذي قتل "سليمان الخزاعي" نقيب النقباء دون أن يأخذ راي "أبي جعفر"، كما أن "أبا مسلم الخراساني" يظهر الاحترام اللازم ل"أبي جعفر" أخي الخليفة، لذلك قال "أبو جعفر "للخليفة بعد عودته[2]: (لست خليفة ولا آمرك بشيء إن تركت "أبا مسلم الخراساني" ولم تقتله، قال: وكيف؟ قال: واللّه ما يصنع إلا ما أراد).

وقد حاول الخليفة أبو العباس تقليص نفوذ "أبي مسلم الخراساني" أو اغتياله عدة مرات، منها حين أمره بإسقاط كل من كان من غير أهل خراسان من جنده ليقلل من نفوذه إلا أن "أبا مسلم الخراساني" أدرك الخديعة، ومنها حين حرض زياداً ابن صالح الخزاعي وسبيع الأزدي على قتله، إذا سنحت فرصة مناسبة ولكن الخطة لم تفلح كذلك.

---

[1] حول التفاصيل راجع:

F. Omar: The Abbasid Caliphate، pp 112، FF

[2] الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص61، طبعة لندن.

رحلة الموت:

قرر "أبو مسلم الخراساني" الحج سنة 136هـ/ 753م، فانتهز "أبو جعفر" الفرصة واقترح على الخليفة اغتيال "أبو مسلم الخراساني"، ولكن الخليفة أراد التمهل، ولذلك منع "أبو جعفر "من تنفيذ أية خطة لقتل أبي مسلم في هاشمية الكوفة.

إن رحلة "أبي مسلم الخراساني" إلى البلاط العباسي في طريقه إلى مكة ذات دلالة كبيرة لأنها تميط اللثام عن ظواهر جديدة في العلاقة بينه وبين المركزية، حيث تظهر أن جذور الخلاف ليست شخصية وسطحية كما يحلو لبعض المؤرخين أن يصورها، بل هي أعمق من ذلك بكثير وتعود إلى أسباب سياسية.

وليس هناك من تفسير لهذه الرحلة في تلك الفترة الحرجة إلا القول بأن "أبا مسلم الخراساني" أراد أن يظهر قوة نفوذه لرجال البلاط والخليفة، وإلا فليس من المعقول أن يفشل "أبو مسلم الخراساني" في إدراك حراجة الموقف السياسي وتوتر علاقته مع السلطة المركزية في تلك الفترة بالذات.

لم يأمن الخليفة جانب أبي مسلم وتحركاته، ولذلك أمره ألا يجلب معه أكثر من 500 من الجند، ولكن "أبا مسلم الخراساني" أجابه: (إني قد وترت الناس ولست آمن على نفسي، فرد الخليفة قائلاً: أقبل في ألف فإنما أنت في سلطان أهلك ودولتك، وطريق مكة لا يحتمل العسكر)[1].

ومع ذلك فقد جاء "أبو مسلم الخراساني" في 8000 فرقهم في طريق نيسابور والري، ودخل العراق في آلاف ومعه الأموال والخزائن، وقد عين الخليفة أبا جعفر أميراً للحج، واعتذر لأبي مسلم بأن طلبه جاء متأخراً، وقد أغضب هذا الإجراء "أبا مسلم الخراساني" الذي كان يعلق آمالاً كبيرة لكي يكون أميراً للحج في تلك السنة.

---

[1] أحمد اليعقوبي هو أبو العباس أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح **اليعقوبي**: تاريخ اليعقوبي ج2، ص433، االطبري: تاريخ الرسل والملوك، القسم الثالث، ص86، طبعة لندن.

وفي طريق الذهاب كان موكب أبي مسلم يتقدم موكب "أبي جعفر" أمير الحج ويفوقه من حيث مظاهر الأبهة والترف حتى فاقت شهرة أبي مسلم على شهرة أخي الخليفة، وفي طريق العودة بعد انتهاء مراسم الحج وصل التوتر أوجه حتى أن أبا جعفر همّ بإرسال "عطية بن عبد الرحمن" لاغتيال أبي مسلم، ولكنه عدل عن هذا الرأي بعد أن أقنعه أصحابه بالتروي في الموضوع.

وقد اختلفت الروايات وتناقضت[1] حول موقف أبي مسلم حين سمع وهو في طريق العودة بوفاة الخليفة أبي العباس ووصيته بالبيعة لأخيه "أبي جعفر" من بعده ولابن عمه عيسى بن موسى بعد "أبي جعفر". ولعل اختلاف الروايات وتناقضها يعود إلى أن مقتل أبي مسلم قد حدث بعد هذه الرحلة بقليل، وقد حاول الإخباريون أن يجدوا أسباباً لاغتيال أبي مسلم من خلال تصرفاته أثناء الرحلة، مدعين أنه تصرف تصرفات غير لائقة تجاه الخليفة الجديد "أبي جعفر".

[1] البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة 505، مكتبة الدراسات العليا كلية الآداب، بغداد، الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص87، مطبعة ليدن، اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص436-437.

النظرية العامة

طبيعة الدفاع الشرعي العام

يكون الدفاع الشرعي العام بمناسبة عدوان على حق من حقوق اللّه، فيبيح دفع هذا العدوان بما يصل إلى حد القتل والقتال.

وسبب الإباحة هنا راجع إلى أن الفرد يمارس رخصة داخل واجب فرضه الشارع عليه في إنكار المنكر – فكل حق في الإسلام يتضمن واجباً هو جانب حق اللّه في ذلك الحق، وكل واجب يتضمن حقاً – أو بالأدق رخصة – تقتضيها ممارسة ذلك الواجب[1].

---

[1] تختلف القوانين الوضعية في وضع الدفاع الشرعي "الخاص" بين الواجب والحق وتضيف بعضها الضرورة إلا أن بعضاً من القوانين لاحظت أن القول بأنه حق يقتضي أن يكون في مقابلته واجب ففضلت استعمال لفظ حالة "الدفاع الشرعي" تأسيساً على أنه في التعبير الدقيق "رخصة" وليس حقاً "تعبير حالة: القانون المدني المصيري، رقم 166، قانون الجزاء الكويتي م33" تعبير "ضرورة م72 من القانون الليبي، 81، 82، من القانون المغربي" راجع الدكتور محمود مصطفى: أصول قانون العقوبات في الدول العربية الأولى سنة 1972.

وواجب إنكار المنكر – عند الفقهاء – واجب كفائي، بمعنى أنه إذا قام به بعض كاف سقط عن الباقي، وإن لم يقم به ذلك البعض الكافي فقد أثمت الأمة كلها بترك هذا الواجب[1].

وعلى هذا الذي قاله الفقهاء، فإن شراح القانون لم يستطيعوا أن يرتفعوا بمقاومة الظلم – وهي إحدى صور الدفاع الشرعي العام في الإسلام – لم يستطيعوا أن يرتفعوا به أكثر من مرتبة الحق. فقد أعلنت الثورة الفرنسية في إعلان حقوق الإنسان الصادر في سنة 1799، أن حقوق الإنسان هي الحرية والملكية والمساواة ومقاومة الظلم.

"Liberté Propriété، qualité، resistance a l'oppression"

وبقي الإسلام متفرداً بجعل مقاومة الظلم وغيره من صور المنكر في المجتمع الإسلامي – واجباً ليس مجرد حق، فيرتفع بالمجتمع إلى مستوى من الإيجابية لا يصل إليه نظام آخر، ويحقق بذلك كفالة القضاء على كل انحراف يظهر من جانب السلطة.

بيد أننا نرى أن من واجب الدفاع الشرعي العام، ليس مجرد واجب كفائي، بحيث إذا قام به البعض الكافي سقط عن الباقين، فذلك ما يؤدي إلى شيء من التواكل يضعف فاعلية ذلك الواجب الخطير، لذلك فإننا نرى أن ذلك الواجب واجب عيني على كل فرد من أفراد الأمة إذا تحققت شروطه، ولسوف نجد أن هذه الشروط يمكن تحقيقها لدى كل فرد من أفراد الأمة على الأقل بالنسبة لبعض مراحل ذلك الواجب. وهذا التكييف من جانبنا لذلك الواجب يعطيه دفعة وفاعلية تتحقق به أهداف ذلك الواجب الخطير و نحن نستند في ذلك التكييف إلى ما يلي:

---

[1] الفخر الرازي ج3، ص19، أبو القاسم محمود بن عمر **الزمخشري**: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص319، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر **ابن العربي**: أحكام القرآن، ج1 ص128، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، ج4 ص165، أحمد بن علي أبو بكر الرازي **الجصاص**: أحكام القرآن، ج2، ص29، زكريا بن محمد بن زكريا **الأنصاري**، زين الدين أبو يحيى **السنيكي**: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ج4، ص279، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف **بالحطاب الرعيني**: مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، ج3، ص348.

1-إن أكثر من حديث نفى الإيمان عمن لا ينكر المنكر ولو بقلبه، فقال أحدهما: ليس وراء ذلك الإيمان حبة خردل[1]، وقال آخر وذلك أضعف الإيمان[2]. ونفي الإيمان يقتضي أن يكون ذلك الواجب واجباً عينياً، وإلا فمن لم يأته فقد انتفى عنه الإيمان، وذلك يتعارض تعارضاً ظاهراً مع القول بأنه واجب على البعض إذ يغدو البعض الآخر وقد انتفى عنهم الإيمان.

2-ما جاء في الحديث من أنه لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي نهتهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسوهم في مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم، فضرب الله قلوب بعضهم ببعض، ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم[3]، وذلك قول الله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ من بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴿78﴾ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ المائدة/**78-79**، والتناهي على النحو الموضح آنفاً هو حد أدنى لا بد منه،، فإن تخلف فقد تحققت لعنة الله. ولا يكون ذلك إلا إذا كان واجب التناهي، أو إنكار المنكر، واجباً عينياً على كل فرد من المسلمين كل حسب قدرته.

3-إن حديثاً جاء فيه: إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون منهم وتنكرون، فمن كره برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع[4]..

فقد دل الحديث أن من كره بقلبه فقد برئ من الاثم، وإن من أنكر بما هو أكثر من الكراهية فقد تحققت له السلامة والنجاة، ثم عقب بعكس الكراهية والإنكار فقال ولكن: من رضي وتابع أي من رضي فقد وقع في الاثم، ومن تابع فقد انتفت عنه السلامة والنجاة، وحقت عليه المسؤولية والعقاب.

---

[1] من حديث رواه مسلم.

[2] من حديث رواه مسلم.

[3] رواه الترمذي وأو بداود وابن ماجة واللفظ للترمذي.

[4] جزء من حديث رواه أبو مسلم.

4-إن هناك قدراً من إنكار المنكر، يقدر عليه الجميع وهو إنكار القلب فإن تخلف عنه فقد خالف أمر رسول الله ﷺ، الذي جاء على سبيل الوجوب ولم يصرفه عن الوجوب صارف.

5-أنه بغير تحقق قدر من الإنكار، فإن المسلم يعد بسكوته مشاركاً في الاثم مع مرتكب المنكر وهو بذلك إما فاعل أصلي أو شريك، وكلا الصنفين مسؤول في فقه الإسلام وفي فقه الحديث! وهو ما بحثه الفقهاء في الجريمة بالترك أو بالامتناع.

6-إن الحجة الرئيسية لأصحاب التكييف الآخر لهذا الواجب هو ورود من في النص القرآني الكريم: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/**106**، فقد قالوا إن من تفيد التبعيض[1]، فدل ذلك على أن قيام البعض بهذا الواجب يسقطه عن الآخرين، ونحن نقول مع غيرنا إن من يمكن أن تكون للبيان كما يمكن أن تكون للتبعيض، وإذا وردت نصوص تفيد أن ذلك الواجب واجب عيني لا يسقط عن أحد من المسلمين إلا بشروط سقوط التكاليف المعروفة، فإن من هنا واجب صرفها إلى المعنى البياني لا التبعيض فيكون معنى الآية، والله أعلم ولتكونوا أمة.. صفتكم كذا وكذا- كما قال سبحانه وتعالى في وصف المؤمنين في آية أخرى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله، فقد جعل أول صفة للمؤمنين بعد ولايتهم لبعضهم البعض أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأردفها بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وطاعة الله ورسوله.

والصفة السابقة واجب عيني لأن من تولى الكافرين افتقد الإيمان لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ومن يتولهم منكم فإنه منهم والصفات اللاحقة إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وطاعة الله ورسوله كلها واجبات عينية، كذلك صفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي آية أخرى يقدم سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان نفسه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ

[1] على سبيل المثال: إحياء علوم الدين للغزالي، بمجلد 2، ج7، ص5.

أُمَّـةٍ أُخْرِجَـتْ لِلنَّـاسِ تَـأْمُرُونَ بِـالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَـوْنَ عَـنِ الْمُنكَـرِ وَتُؤْمِنُـونَ بِاللّـهِ﴾ **آل عمران/110.**

لا يمكن أن تتقدم صفة على الإيمان إلا إذا كانت واجباً عينياً.. على كل فرد.. لا يتحلل منه لأن غيره أداه!.

والأمر بعد ذلك أمر استطاعة[1]، فمن استطاع التغيير باليد فقد وجب عليه ذلك ولا ينتقل إلى المرحلة الأخرى إلا في حالة عدم الاستطاعة، ومن استطاع التغيير باللسان فقد وجب عليه ذلك ولا ينتقل إلى المرحلة الأخرى إلا في حالة عدم الاستطاعة، فمن لم يستطع هذا ولا ذاك فإن هناك درجة يستطيعها الجميع، ولا يعذر أحد بتركها وإلا افتقد الإيمان، وهي أن ينكر بقلبه.

بيد أننا في علاج المنكر سنبين مراحل علاجه بما يتفق مع ترتيب –الضرورات – ضرورات تتنازع الدفاع الشرعي العام.

1-الدفاع الشرعي العام دفاع عن الشرعية التي يقوم عليها النظام الإسلامي، ومن ثم فهو دفاع عن أولى ضرورات الدين.

2-لكنه قد يصطدم بضرورة أخرى هي من ضرورات الدين.. وهي ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية وسلامة الدولة الإسلامية إذ قد يترتب على الدفاع الشرعي في أقصى مراحله تفتيت وحدة الأمة الإسلامية بتقاتل بعضها مع البعض الآخر، كذلك قد يترتب عليه المساس بسلامة الدولة الإسلامية.. إذ قد يغري التقاتل الأعداء بالتدخل واحتلال أراضي الدولة الإسلامية أو بعض أراضيها.

---

[1] والاستطاعة لا تؤثر على عينية الواجب، لأن اللّه جعل شرط الحج الاستطاعة، ولم يقل أحد أنه ليس بواجب عيني، بل إن الأمر أكبر من ذلك.. إن الاستطاعة شرط في كل الواجبات الشرعية عينية وكفائية، إذ لا تكليف إلا بمقدور – راجع محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج4، ص34 و35، أحكام القرآن للجصاص،4، ج2، ص29، القاضي عبد القادر عودة التشريع الإسلامي، ج1، ص494.

3-كذلك قد يصطدم الدفاع الشرعي بضرورة أخرى تلي ضرورة الدين، وهي ضرورة الحفاظ على النفس بما يرتبه القتال من تضحية بهذه الضرورة..

من أجل ذلك كان لا بد للدفاع الشرعي من شروط وكان لا بد له من مراحل.

1-وقوع المنكر:

وقد فضل البعض[1] تعبير المنكر على تعبير المعصية باعتباره أعم، تأسيساً على أن إنساناً قد لا يكون مكلفاً كمجنون أوصى ويرتكب معصية كزنى مثلاً.. فإنه يكون واجباً دفع ذلك المنكر وإن كان الفاعل غير مسؤول – وليس ذلك – في رأينا كمصدر تعميم المنكر على المعصية إذ المسؤولية ترتبط بأهلية التكليف بغض النظر عن الفعل نفسه منكراً كان أو معصية، لكن المنكر أعم من ناحية أخرى، بالمعصية – اصطلاحاً – تطلق على ما دون الكفر، أما المنكر فيتسع لكل ما أنكره الشارع الحكيم. من كفر أو فسوق أو عصيان.

وتقدير المنكر يكون بالرجوع إلى شرع اللّه، فكل ما أنكره شرع اللّه فهو منكر ولو تعارف عليه الناس وكل ما عرفه شرع اللّه فهو معروف وإن أنكره الناس.

فالناس الآن يتعارفون على منكرات كثيرة مثل شرب الخمر ولطم الخدود، ومثل ما تتابعوا عليه منذ استعمرهم أعداء الإسلام من الحكم بغير ما أنزل اللّه، وترك التشريع ابتداء لشركاء غير اللّه.

وهم من ناحية أخرى ينكرون كثيراً من العرف، ينكرون أن يكون للإسلام نظامه السياسي والاجتماعي ونظامه الاقتصادي، ظناً منهم أنه جاء ليحبس بين جدران المساجد فلا يتعداها إلى حياة الناس!.

---

[1] الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص285، ويضيف الإمام الغزالي شروطاً لوقوع المنكر:

1-أن يكون ذلك في الحال لأنه إذا كان قد وقع فإن الأمر يغدو عقاباً على الفعل لا تملكه إلا السلطة وقد استغنينا لذلك بقوله "وقوع" المنكر.

2-أن يكون طاهراً بغير تجسس، وإلا وقع المتسبب فيما نهى عنه الشارع وينهي عن المنكر.

3-أن يكون معلوماً بغير اجتهاد وإلا فتحنا باباً للصراع بين الآراء والمذاهب، ص285، 286، المرجع المذكور.

بل حتى الأخيرة، أداة الشعائر والنسك، صارت بكل أسف تنكر من أوساط عديدة، وتوضع موضع السخرية والاستهزاء. حتى لقد صح الأثر القائل القابض على دينه كالقابض على جمر.

2-**دفع المنكر بالقدر اللازم والمناسب:**

أي بالقدر اللازم كماً والمناسب كيفاً – ولسوف يتضح هذا الشرط عند عرضنا لمراحل إنكاره بمشيئة الله.

3-**ألا يؤدي الدفع إلى ما هو أنكر منه:**

وهو شرط هام.. لأنه إذا أدى دفع المنكر لما هو أنكر منه فقد وجب دفع الأشد بالأخف، ووجب الانتهاء من دفع المنكر وإلا كان الدافع واقعاً في معصية أشد من التي ينهي عنها.

وهذا الشرط مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾ **الأنعام/108**،

ومن الآيات الأخرى الجارية في نفس المعنى. كما أنه مأخوذ من القواعد الكلية التي قامت عليها شواهد من أدلة الشريعة الجزئية: مثل دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر، ودفع الضرر مقدم على جلب المنفعة.

4-**شروط في المحتسب:**

العلم قبل الإنكار، والحلم عند الإنكار، والصبر بعد الإنكار، وذلك عدا الشروط العامة الواجبة في كل تكليف.

أما العلم قبل الإنكار، فلازم ليستبين الحق من الباطل، والمعروف من المنكر.

أما الحلم عند الإنكار، فلازم لمواجهة كل حالة بما يقتضيها، من غير غضب ولا انفعال ويدخل البعض مع هذا الشرط شرط الورع وحسن الخلق[1]، ولا شك أنها أعم لكن في مجال التخصيص، فإن الألزم فيها هو الحلم.

---

[1] الإمام الغزالي، المرجع السابق ص292.

وأما الصبر بعد الإنكار، فلما قد يجره الإنكار من أذى أو إيذاء، وهو ابتلاء يتوقعه من سلك سبيل الداعين إلى الله على بصيرة: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ **لقمان/17.**

وفي سورة العصر: ﴿ وَالْعَصْرِ﴿1﴾ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴿2﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴿3﴾﴾، عقب على التواصي بالحق والتواصي بالصبر، ليكون النفس طويلاً في طريق مليء بالأشواك، فلا يسأم ولا ينكص على أعقابه! وهنا شرط مختلف عليه[1]:

وهو شروط الحصول على إذن سابق من السلطة.

فالبعض يرى ذلك باعتبار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولاية، فلا بد من الاستمرار فيها ممن له الولاية العامة.. والبعض الآخر لا يرى ذلك لأن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر يستمد حقه من النصوص مباشرة[2]..

ونحن نرى الرأي الثاني مؤكدين له بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب.. وهو في رأينا - كما قدمنا - واجب عيني، وليس مجرد واجب كفائي، والواجب العيني لا يلزم أصلاً الاستئذان فيه من الحاكم أو أولي الأمر فليس يعقل أن يستأذن الإنسان في إقامة الصلاة أو في إيتاء الزكاة..!.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا صح هذا الخلاف في مجال الدفاع الشرعي الخاص، فإنه لا يصح في مجال الدفاع الشرعي العام لأن الإنكار فيه موجه إلى الحاكم أو إلى السلطة أو إلى النظام. فكيف نستأذن ممن ينكر عليه؟[3].

---

[1] الإمام الغزالي، المرجع السابق، ص276، 277.

[2] راجع الغزالي المرجع السابق، عبد القادر **الجيلاني**: الغنية لطالبي طريق الحق، ص35، الشيخ أويس وفا الارزنجاني **المعروف بخان زاده**: منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين، ص159، الشيخ إبراهيم الشهاوي: الحسبة في الإسلام ص48، الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص368.

[3] راجع فقرة 160 تحت عنوان "عصمة الأمة".

هذه المراحل ضرورة

قدمنا أن الدفاع الشرعي العام، تتنازعه ضرورات:

الضرورة الأولى ضرورة الحفاظ على الشرعية باعتبارها أولى ضرورات الدين! الضرورة الثانية ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية وسلامة أراضيها وهي من ضرورات الدين!.

من أجل ذلك كانت المرحلية ضرورة للتوفيق بين هذه الضرورات!

فإذا أمكن حفظ الشرعية، بتضحية أقل فلا ينبغي أن تتجه إلى الأكثر، وإذا لم يمكن حفظ الشرعية إلا بتضحية أكبر، فلتكن التضحية الأكبر، ولتبق الشرعية فهي أساس للأمة وأساس للدولة، ولا بقاء لبناء بغير أساس.

من هنا .. بدأنا **بالمرحلة الأولى**.. إنكار القلب مع الاعتزال.

فقد تؤدي إلى تقويم المعوج وتغيير المنكر، فإن أدت فلا يلجأ إلى التي بعدها. **والمرحلة الثانية** جهاد الكلمة، وهو بدوره درجات، تبدأ بالتعريف وتنتهي إلى التعنيف وبينهما النصح في رفق ولين ولا يلجأ إلى درجة إلا إذا استنفدت التي قبلها، **والمرحلة الثالثة**، هي الامتناع.

الامتناع عن الطاعة وعن النصرة.. باعتبارها التزامين يقابلان التزام الحاكم بالخضوع للشرعية، فإن أسقط التزامه أسقطنا التزامنا.

ومن صور الامتناع، الامتناع عن تطبيق الدستور أو القانون أو اللائحة لخروج أي منها على شرعية الإسلام، وتأتي **المرحلة الرابعة**، إذا لم يفلح ما سبق.

وهي إسقاط الحاكم نفسه، بعد إسقاط حقوقه، وهذه والتي تليها آخر الدواء. **والمرحلتان الرابعة والخامسة** يقررهما أهل الحل والعقد، فهم الذين كان إليهم عقد الخلافة، وهم الذين يكون إليهم حل الخلافة، ولا تعارض بين ذلك وبين ترتيب هذه المراحل ترتيباً عكسياً في حديث من رأى منكم منكراً لأن النظرة الثاقبة إلى حديث تؤيد الترتيب الذي تقول به ولا تنفيه، فإن الحديث يقيد مرحلة اليد ومرحلة اللسان بالاستطاعة، بينما يطلق مرحلة القلب من الاستطاعة، لأن المرحلة الأخيرة مستطاعة بالنسبة إلى الجميع وعلى ذلك فلا يلجأ إلى المقيد إلا بعد استنفاد المطلق، ولا يلجأ إلى ما هو أكثر تقييداً إلا بعد ما هو أخف تقييداً.

المرحلة الأولى:

إنكار القلب:

طبيعة هذا الجزاء: هذا الجزاء واجب وليس مجرد حق، وهو واجب عيني في مواجهة كافة المسلمين، إذ لا يملك أحد أن يعتذر بعدم القدرة عليه.
على الأعم بالنسبة لشطره الأول وهو إنكار القلب، وعلى الأغلب بالنسبة لشطره الثاني.

دليل ذلك أن حديثنا عن إنكار القلب بأنه أضعف الإيمان، وحديثاً آخر عبر عنه بأنه ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل، فضلاً عن أن الحديث الأول قيد إنكار اليد، وإنكار اللسان بالاستطاعة بينما لم يرد هذا القيد بالنسبة لإنكار القلب.. ومن ثم فيمكن أن يقال بانتفاء الإيمان مع تخلف إنكار القلب، ومن هنا يمكن القول بأنه واجب عيني بالنسبة لغير القادر على إنكار اليد أو إنكار اللسان وهو بالنسبة إلى الجميع كذلك واجب عيني، إذ لا يصح إنكار اليد أو اللسان مع رضى القلب وإلا تخلف عن العمل ركنه المعنوي، وكان ثلمة في إيمان المسلم أن يرضى قلبه بمنكر يخالف شرع الله!.

أحكام هذا الجزاء:

أو ما يرتبه المنكر من آثار خارجي..هو إنكار القلب، وهو عمل قلب لا يعذر المسلم بتركه.. إلا أن يكون في قلبه مرض!

وهو أول رد فعل للمنكر في المجتمع القائم على شريعة الله وهو يتم تلقائياً في مجتمع ربي على المعروف، فكان على الفطرة السليمة التي تنكر كل منكر.

وكل مسلم مطالب بهذا الواجب، باعتباره المرحلة الأولى لرد العدوان على شريعة الله، وهو قائم بالنسبة للقادر على غيره وغير القادر.

ذلك أن القادر لا يستطيع – طبيعة – أن ينطلق إلى إنكار اللسان وإنكار اليد وقلبه مطمئن بالمنكر راض به.

ذاك، وهو لا يستطيع –شرعاً – أن يهم بعمل وقصده متجه إلى خلافه، ونيته منعقدة على غيره، إذ يفقد العمل ركنه المعنوي، ويغدو حائطاً بغير ثواب!

أما غير القادر، فإنه يتعين عليه هذا الواجب، وإلا فقد الحد الأدنى للإيمان، فليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل، فليحذر الذين يظنون أنهم ناجون من غضب الله وعقابه، وقلوبهم راضية بما حولهم من منكر. وأحياناً مستبشرة به أو لاعبة ساخرة!.

ويلازم عمل القلب عمل الجوارح، لكنه عمل سلبي هو الاعتزال، أي اعتزال المنكر، واعتزال أصحابه، وقد حرص رسول الله ﷺ أن يقر الاعتزال بإنكار القلب حين قال ولكن من رضى تابع.

فمن رضى فقد انتفي عنده إنكار القلب، ومن تابع فقد انتفى عنده اعتزال الجوارح، ومن ثم حق عليه الاثم وانتفت عنه السلامة.

والاعتزال هو الترجمة العملية لإنكار القلب، وهو الشاهد على صدقه بغيره يغدو إنكار القلب من قبيل الأماني، أو يغدو مرحلة أخرى فيها عمل القلب مع عمل الجوارح، فيكون لوناً من ألوان النفاق!.

شرعية هذا الجزاء:

يجد هذا الجزاء أساس مشروعيته في:

1-ما قدمناه من حديث.. فمن لم يستطع فبقلبه وحديث ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل.

2-نهى القرآن عن الركون إلى الظالمين:﴿ وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ﴾ هود/**113**.

والركون يبدأ بعمل القلب بالرضى عنهم وعن ظلمهم، وينتهي إلى عمل الجوارح، وهو متابعتهم، فنهيه عن كون الركون نهى عن الرضى بإنكار القلب، ونهى عن المتابعة بالاعتزال.

3-نهى الحديث صراحة عن الرضى والمتابعة في قوله ﷺ ولكن من رضى وتابع أي من رضى وتابع فقد وقع الاثم والمعصية، ومن أنكر فقد سلم، أي سلم من الاثم والمعصية، ومما وراءهما من غضب وعذاب!.

4-إن عدم التناهي عن المنكر – على هذا النحو – يستوجب لعنة الله: فقد ورد في الحديث لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي فنهتهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسوهم في مجالسهم وواكلوهم وشاربوهم فضرب الله على قلوب بعضهم ببعض، ولعنهم على لسان داود وعيسى ابن مريم[1]، وذلك قول الله: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴿78﴾ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ المائدة/**78-79**.

5-ما في الرضى والمتابعة من اشتراك. اشتراك معنوي بتوافر الرضى، واشتراك مادي بتوافر المتابعة، وللشريك – في فقه الشريعة وفقه القانون – عقوبة الفاعل الأصلي.

---

[1] أبو داود والترمذي وابن ماجة، وهذا لفظ الترمذي وقال: حسن غريب.

آثار هذا الجزاء:

هذا الجزاء إن توافر كفيل يهز أركان الظالمين، الذين يفارقون الفحشاء والمنكر وإن بدا في ظاهره أنه سلبي، ضعيف.

فلو توافر في مجتمع، عدم الرضى بالمنكر قلباً، وعدم المتابعة عملاً، فإنه تتم مقاطعة إيجابية للمنكر، لا يملك أمامها إلا أن يخفف أو يختفي، لكنه لا يملك معها – أبداً – أن يتبجح ويتعالن!.

وهو مع توافر سائر أنواع الإنكار – من البعض – كفيل بحول الله – برد كل عدوان على شريعة الله وردعه، وبغيره لا يستطيع البعض بألسنتهم أو بأيديهم أن يحققوا ما يبتغون، إنهم بغير إنكار القلب من الجميع واعتزالهم للمنكر، يبدون خارجين على رأي الكثرة التي ارتضت ذلك المنكر، وهذا ما يضعف من الحق ومن حملة الحق، ويفسح الطريق أمام الباطل ليبطش بالحق وأصحابه متمسكاً بما هو عليه من باطل ومنكر.

ولنا في التطبيق أن نتصور أثر هذا الجزاء إذا صدر تشريع يرخص في فتح مجال لشرب الخمر فأنكر الجميع بقلوبهم ذلك، ثم امتنع الجميع عن ممارسة ذلك المنكر واعتزلوه.

أيمكن أن يعيش بعد ذلك مثل هذا التشريع؟.

المرحلة الثانية:

إنكار اللسان أو جهاد الكلمة:

كما كانت كلمة السوء تنعش الباطل وتغرى بالحق، فكلمة الحق، تعلي الحق، وتخفض الباطل وهي ترتفع بالمؤمن إلى أعلى قمة، قمة سيد الشهداء، كما تهوى كلمة السوء في النار سبعين خريفاً!.

ولقد كانت معجزات الأنبياء من قبل محمد ﷺ، إبطال سحر أو إحياء موتى، وكانت معجزة محمد ﷺ كلمة حق[1]، وبالحق أنزل: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ

[1] الكلمة تطلق على الجنس ويقصد بها الكلمات.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾ **الاسراء/105**، فكانت أخلد على الزمان وأبقى في الوجدان، وقامت عليها أقوى وأعظم دولة في التاريخ تلك هي الكلمة.

فلا يصح أن يستهان بها، مقروءة، أو مسموعة، أو منظورة.

1-من كل النصوص التي شرعت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا شك أن من صور هذا وذاك إنكار اللسان.

2-من نصوص خاصة صرحت من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه[1]، وصرحت تم تخلف من بعدهم يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل[2]، وأخيراً تلك القمة السامقة سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله أو أي الجهاد أفضل..؟ قال عليه الصلاة والسلام: كلمة حق عند سلطان جائر[3].

3-إن السكوت كتمان، وكتمان الحق حرام، والساكت عن الحق شيطان أخرس والسكوت من ناحية أخرى – إعانة على المعصية، إعانة بالسكوت والترك كما تكون الإعانة بالفعل والقول[4].

طبيعة هذا الجزء:

هو واجب وليس مجرد حق. وهو واجب على كل من يستطيعه.

وهو إن كان – في رأي – بالنسبة للعامة واجباً كفائياً[1] فهو النسبة للخاصة من أهل الاجتهاد والنظر واجب عيني، إذ لا ينبغي لعالم أن يسكت على منكر

---

1 جزء من حديث رواه مسلم.

2 جزء من حديث رواه مسلم.

3 رواه النسائي بإسناد صحيح.

4 يقول الغزالي إن الإعانة على المعصية معصية ولو بشرط كلمة "إحياء علوم الدين ج2، ص112".

والأصح فيه وعيد الله فيمن كتم العلم وكتم الحق، فمن كتم العلم ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار، ومن كتم الحق فهو شيطان أخرس، وهو من اشترى ثمناً قليلاً من حرص على دنيا أو عرض فإنما يأكل في بطنه ناراً، يصلاها يوم القيامة سعيراً[٢].

-مراحل الكلمة:

كما أن لجهاد المنكر مراحل،، فيفي جهاد الكلمة مراحل كذلك؟.

1-مرحلة التعريف:

ويقصد بها مرتكب المنكر بأن ما يرتكبه منكر، وهذه تكون في عبارة رقيقة غير جارحة: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ طه/**44**، ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّه وَآمِنُوا﴾ **الأحقاف/31**، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِه يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِه وَيَجْعَل لَّكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِه وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ **الحديد/28**، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّه وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ **الأنفال/24**.

وحديث الشاب الذي ذهب إلى رسول الله ﷺ يطلب إليه التصريح بالزنى، فقال له: (أترضاه لأمك.. لابنتك.. أترضاه لأختك؟؟)، وهكذا حتى استجاش فطرته السليمة وأثار فيه جانب الخير، فنفر من ذلك المنكر واجتنبه ما بقي من عمره!.

وفي هذا اللون من الأداء الرقيق إعذار إلى الله ﴿قَالُواْ مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ **الأعراف/164**، وفيه عون للمنصوح على الشيطان وهو في النهاية على من يوجه إليه أولى برعايتها، مسموعة، ومقروءة، ومنظورة، أولى بتوجيهها

---

[1] وهذا هو الفرض الكفائي،وللدكتور ضياء الدين الريس إشارة جميلة إلى قيمة هذا الفرض باعتبار ه فرضاً جماعياً وتقدمه على الفروض الفردية التي يطلق عليها اصطلاحاً الفروض العينية،راجع النظريات السياسية، الطبعة الرابعة ص262 وما بعدها".

[2] الأحاديث والآيات في هذا المعنى معروفة.

إلى الغاية الكريمة التي يتغياها المجتمع الإسلامي في حياته ووجوده، وصولاً إلى الله، وحرصاً على كل ما يرضاه.

وعلى العكس من ذلك، الكلمة الخبيثة، بغير نور يضيء. حتى تجتث ما على الأرض من خير وقيم ومثل، لتبقى الدار دار بوار.

﴿وَمَثلُ كَلمَة خَبيثَة كَشَجَرَة خَبيثَة اجْتُثَّتْ من فَوْق الأَرْض مَا لَهَا من قَرَار﴿26﴾ يُثَبِّتُ اللّهُ الَّذينَ آمَنُواْ بالْقَوْل الثَّابت في الْحَيَاة الدُّنْيَا وَفي الآخرَة وَيُضلُّ اللّهُ الظَّالمينَ وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاءُ﴿27﴾ أَلَمْ تَرَ إلَى الَّذينَ بَدَّلُواْ نعْمَةَ اللّه كُفْراً وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَار﴾ ابراهيم/**26-28**.

المرحلة الثالثة:

الامتناع أو إسقاط حقوق الحاكم

إذا فشل إنكار القلب مع الاعتزال، وفشل معه جهاد الكلمة بمراحله الثلاث السابقة، فلا بد من مرحلة ثالثة تسقط فيها حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، ويتحقق به الامتناع من تنفيذ أمره أو أوامره تبعاً لقدر المعصية التي ارتكبها والمنكر الذي قارفه.

ويأتي بعد إسقاط حقوق الحاكم.. إسقاط الحاكم نفسه.

طبيعة هذا الجزاء:

قد يبدو هذا الجزء سلبياً، وهو كذلك في مظهره، لأنه لا يقتضى فعلاً ولكنه يقتضى تركاً أو امتناعاً! لكن فاعليته لا تنكر، إن إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، تؤدي بالضرورة إلى سقوطه أو إسقاطه، إذا لم يرعو ويبتعد عن عنه.

وهو –النهي عن المنكر– ليس مجرد رخصة أو حق! إنه كذلك واجب، واجب على المسلمين، يقرع بن أدناهم، أنف أعلاهم.

وهو ليس كما يتبادر واجباً كفائياً إن أتاه البعض سقط عن الآخرين، لكنه واجب بالنسبة إلى كل من توافرت فيه شروطه، وأولها القدرة!، فكل من قدر على

الامتناع وجب عليه، وإلا تحقق فيه الاثم وحقت عليه المسؤولية باعتباره شريكاً للحاكم في إثمه.

شرعية هذا الجزاء:

أ-يجد هذا الجزاء أساسه الشرعي في كل نصوص الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لأنه لون من الأمر والنهي بالفعل السلبي- وهو الامتناع، كما يتحقق الأمر والنهي بألوان أخرى من الفعل الإيجابي.

ب-وإلى جوار ذلك نصوص خاصة بهذا اللون من الإنكار.

مثل قول الرسول ﷺ: (سيكون أمراء فتعرفون منهم وتنكرون، فمن كره برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضى تابع)[1].

فقد أثبت السلامة لمن أنكر، وعلى العكس من رضى وتابع لم يسلم من الاثم، ومن ثم كان واجباً على المسلم ألا يرضى وألا يتابع.

قوله عليه الصلاة والسلام: (هل سمعتم أنه سيكون أمراء من دخل عليهم فصدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه وليس يرد على الحوض، ومن لم يدخل عليهم ولم يصدقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه، وسيرد على الحوض)[2].

فهذا الحديث نص في فضل الامتناع وثوابه من لم يدخل، ولم يصدقهم، ولم يعنهم ونص كذلك في إثم عدم الامتناع، من دخل عليهم وصدقهم وأعانهم..

قوله عليه الصلاة والسلام في حديثه عن الأمراء الظالمين فمن نابذهم نجا، ومن اعتزاهم سلم، أو كاد يسلم، ومن وقع في دنياهم فهو منهم[3].

فقد جعل الحديث مرحلتين: مرحلة تتحقق بها النجاة تماماً، وهي لمن نابذ الظالمين وأقض مضجعهم. ومرحلة تتحقق بها السلامة أو تكاد، وهي لمن يقدر

---

[1] جزء من حديث رواه مسلم.

[2] رواه أحمد والنسائي.

[3] رواه الطبراني من حديث ابن عباس بسند ضعيف، ويقوى منه آثار كثيرة وردت في معناه.

على هذه المنابذة فتحقق منه الاعتزال لهم. وإلا إذا لم تتحقق هذه وتلك، فقد وقع في دنياهم فهو منهم، يأخذ نفس حكمهم.

يؤكد المعنى السابق قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ **الأنعام/68**.

فقد أمر بالإعراض وعدم القعود، وكان ذلك في فترة مكة، فلما كانت فترة المدينة، وضع الجزاء: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّهِ يُكَفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾ **النساء/140**.

قول رسول الله ﷺ: (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.. قال: أنصره مظلوماً أفرأيت إن كان ظالماً كيف أنصره؟ قال: تحجزه أو تمنعه عن الظلم فذلك نصره)[1].

والمنع عن الظلم يتحقق بوسائل عديدة، أولها الامتناع.

ج-إن الامتناع عن المشاركة في أمر غير شرعي نتيجة طبيعية لإخلال الحاكم بواجباته وفي مقدمتها التزام الشرعية بإقامة شريعة الله، والنظام الإسلامي يقوم على تبادل الالتزامات، فإذا أسقط الحاكم واجبه، سقط واجب الرعية في طاعته ونصرته، وهو ما تؤكده آيات وأحاديث الطاعة[2]، ويؤكده كذلك ما ورد في إثم من لم يمتنع عن الطاعة في حالة انتفاء الشرعية، وهو ما روي من أن النبي ﷺ بعث سرية وأمّر عليهم رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، وحدث أن غضب الرجل عليهم فأمرهم أن يجمعوا حطباً ويوقدوه ثم أمرهم بأن يلقوا بأنفسهم في النيران، فلما هموا بالدخول قام بعضهم ينظر إلى بعض، وقال بعضهم إنما تبعنا النبي ﷺ فراراً

---

[1] رواه البخاري.

[2] راجع مقدمة هذا الكتاب.

من النار أفندخلها، فبينما كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضب الأمير، فلما ذكر ذلك للنبي ﷺ قال: لو دخلوها ما خرجوا منها إنما الطاعة في المعروف[1].

فقد أقر رسول الله ﷺ امتناع عن طاعة أميرهم، ووضح حدود الطاعة بأنها المعروف.

د-إن الامتناع يتحقق به انتفاء الاشتراك في جريمة مخالفة الشرعية أو انتهاك الشرعية وانتفاء الامتناع – مع القدرة عليه – تتحقق به المشاركة في جريمة انتهاك الشرعية، تتحقق المشاركة بالترك أو الامتناع، وهي جريمة سلبية عرفها فقه الإسلام قبل أن يعرفها الفقه الحديث[2].

نطاق هذا الجزاء:

الامتناع حق، بل واجب، على كل من تجب عليه الطاعة، وأول من تجب عليهم الطاعة، من يلي الأمر بالمنكر ممن هم في موضع المسؤولية، فهؤلاء أو المخاطبين بالامتناع:

-الامتناع عن تنفيذ الأمر الشرعي.

وبذا تشل حركة الظالم تماماً، إذ لا يجد من ينفذ أوامره.

والأمة كلها مطالبة بالامتناع عن تنفيذ أمر غير شرعي أو قانون أياً كان درجته يتسم بعدم الشرعية.

والامتناع ليس قاصراً على الامتناع عن الطاعة. إنه يمتد إلى الامتناع عن نصرته في مواجهة الخارجين بحق على سلطانه لأنه امتناع عن الوقوف إلى جانب الباطل، وامتناع عن الوقوف في وجه الحق.

والامتناع في مواجهة الضرورات التي أشرنا إليها، هو الآخر ضرورة حفاظاً على الشرعية. لذا يجب أن تقدر بقدرها.

---

[1] رواه البخاري.

[2] ويسميها شراح القانون الجريمة بالترك أو بالامتناع أو الجريمة السلبية وقد عرفت في الفقه الإيطالي أكثر من غيره من ألوان الفقه الغربي.

فيكون الامتناع جزئياً، إن كانت المخالفة جزئية، فيقتصر على الأمر والتصرف أو القانون غير الشرعي. ويصير الامتناع كلياً، إذا تتابعت المخالفة أو اتسم النظام كله بعدم الشرعية.

وهناك صورة عن الامتناع تستحق شيئاً من التفصيل، هي امتناع القاضي عن تطبيق قانون أو أمر غير شرعي.

الدفع والدعوى بعدم الشرعية:

في فقه القانون عرفت بعض البلاد الدفع بعدم الشرعية، إذا خالفت اللائحة قانوناً، والدفع بعدم الدستورية إذا خالف نصاً دستورياً، وذلك عند نظر قضية أمام القضاء يكشف التطبيق فيها النص المطلوب تطبيقه يخالف النص الأعلى منه، أو يكون التشريع المطلوب تطبيقه لم يصدر وفقاً للشكل المنصوص عليه.

ويتفق الجميع في قبول الدفع في الحالة الأخيرة، ويختلفون في الحالة الأولى. فالبعض يرى أن ليس للقضاء الخوض في شرعية التشريع المعروض أمامه للتطبيق[1]، لأن وظيفة القاضي أن يحكم بالقانون، لا أن يحكم على القانون. ولأن في ذلك إخلالاً بمبدأ الفصل بين السلطات إذ تغدو السلطة القضائية رقيبة على السلطة التشريعية فيما تصدر من تشريعات.

ويرد أنصار الشرعية على ذلك[2]:

أولاً: بأن القاضي يؤدي وظيفته، إذ يعرض أمامه قانونان متعارضان، أحدهما أدنى والآخر أعلى، ولا بد أن يفصل في هذا التعارض ليطبق القانون، فيطبق النص الأعلى ويطرح الأدنى، فالمسألة لا تزال في مجال تطبيق القانون، يؤكد ذلك

---

[1] راجع مبادئ القانون الدستوري، الدكتور السيد صبري، ص219، وما بعدها، والمبادئ الدستورية الحية للدكتور عثمان خليل، ص47، وما بعدها، نظرية القانون للدكتور عبد الفتاح عبد الباقي، ص206 وما بعدها.

[2] المرجعان السابقان.

القاضي ويكتفي بمجرد الامتناع عن تطبيق القانون المخالف، ولا يتعدى ذلك إلى الحكم عليه بإلغائه أو إبطاله.

ثانياً: القول بأن ذلك اعتداء على مبدأ فصل السلطات، وهو مبدأ هام تقوم عليه الدولة القانونية، فإن الرد على ذلك أن هذا المبدأ ليس على إطلاقه.

بل رغم هذا المبدأ فإن تعاوناً واتصالاً بين السلطات واضحاً في أشد الدول، أخذاً بهذا المبدأ، فضلاً عن أن هذا الاعتراض قد يجد محلاً فيما لو قضى القاضي بإعدام القانون المخالف أو إلغائه، لكنه إذ يكتفي بمجرد الامتناع عن تطبيقه فهو لا يتجاوز حقه، ولا يتعدى بذلك على السلطة المصدرة له بما يخل بمبدأ الفصل بين السلطات، بل إنه يمتنع عن مجاراة السلطة المؤسسة في عدوان وقع منها على السلطة المؤسسة، إذ خالفت الأولى نص الدستور الصادر عن الثانية.

وإذا كان ذلك هو طريق الدفع voie d' exception وهو الذي يكون لمناسبة نظر قضية أصلية، يعرض أثناءها مثل ذلك الدفع[1].

فإن هناك طريقاً آخر هو طريق الدعوى الأصلية[2] voie d' action وتكون أمام محكمة خاصة، يطلق عليها المحكمة الدستورية أو المحكمة العليا، وتختلف طريقة تشكيلها من نظام لآخر، وتختص بالفصل في دعوى عدم دستورية قانون ما.

---

[1] هذا الطريق مقرر في الولايات المتحدة الأمريكية للمحاكم العليا والمحاكم الدنيا على السواء "راجع الدكتور السيد صبري، مبادئ القانون الدستوري، ص219 وما بعدها، وراجع رسالة الدكتور أحمد كمال أبو المجد".

[2] هذا الطريق في بعض دول أوروبا وأمريكا مثل المكسيك والنمسا وتشيكوسلوفاكيا "الدكتور السيد صبري، المرجع السابق، ص226".

الشرعية أمام القضاء الإسلامي:

القضاء – سيكون كل مسؤول في دولة الإسلام – مخاطب بالامتناع عن تطبيق كل نص غير شرعي، احتراماً للشرعية الإسلامية التي تقف في مقدمة ضرورات الحفاظ على الدين.

كذلك القضاء مسؤول عن إهدار كل أمر أو قرار غير شرعي يتظلم منه الأفراد احتراماً لنفس المبدأ، وذلك ليس مجرد حق بل هو واجب لا بد أن يأتيه.

وكما يمكن أن تثار عدم الشرعية بطريق الدفع voie d' exception فليس ما يمنع أن يكون كذلك بطريق الدعوى الأصلية voie d' action أمام محكمة عليا يتوافر في أعضائها أهلية الاجتهاد، لتحكم بإعدام كل تشريع غير شرعي. وهذه مسألة تنظيم.

بيد أن الأمر الذي ينبغي أن ننبه إليه أن الشرعية التي يستند إليها الدفع أو الدعوى هي أصلاً شرعية موضوعية، بمعنى أن الأصل في البحث حول مخالفة القانون أياً كانت درجته، للنص القطعي – في الكتاب والسنة – أو للإجماع، وذلك بغض النظر عن درجة التشريع، فقد يكون النص الشرعي نصاً دستورياً، وهو ما لا يمكن تصوره في النظام الوضعي.

وعلى العكس من ذلك لا يقبل الدفع أو الدعوى بعدم الشرعية للائحة إذا خالفت قانوناً متى اتفقت هذه اللائحة مع الشريعة وكان القانون هو المخالف بل تجب طاعة هذه اللائحة، وإعدام ذلك القانون المخالف.

إلا أنه من ناحية أخرى، فإن القانون إذا لم يكن مخالفاً للشريعة، فإن على السلطات الأدنى طاعته، فإن خالفت عن ذلك – في لائحة أو قرار إداري أو أمر كانت موصوفة بعدم الشرعية لمخالفتها للأمر الأعلى – دستورياً أو قانوناً أو لائحة – ذلك أن الطاعة في الإسلام تجب – في حدود الشرعية – من الأدنى إلى الأعلى.

وهنا تكون الشرعية شكلية إذا راعت التدرج الهرمي.

لكن الشرعية الموضوعية الأغلب، باعتبار أن النظرة الأولى هي مخالفة التشريع لشرع اللّه نص أو إجماع أو عدم مخالفته، ثم تأتي النظرة الثانية إلى التدرج الهرمي في حالة انتفاء المخالفة لشرع اللّه.

أثر هذا الجزاء:

يترتب على امتناع المحكومين والحاكمين عن طاعة الحاكم فيما يخالف شرع اللّه، سقوط ذلك التشريع أو الأمر المخالف لشرع اللّه، إذا يترتب على الامتناع وأد ذلك الأمر المخالف.

فإذا كانت المخالفة لشرع اللّه متتابعة، فإن الامتناع يكون كلياً عن طاعة الحاكم ونصرته، وذلك يؤدي – إذا أحسن أداء هذا الواجب – إلى سقوط الحاكم. وإلا فإن المالتالية تكون إسقاطه.

والامتناع – كونه سلبياً – يكون أعم من جانب الحاكمين والمحكومين ومن ثم فإن أثره قد يكون أفضل مما سبقه من جزاءات.

فإن لم تؤت هذه المرحلة ثمارها، انتقلنا إلى المرحلة التالية:

المرحلة الرابعة

إسقاط الحاكم أو عزله

قد يكون بتر عضوا علاجاً لا بد منه لإنقاذ الجسم كله.. لكن البتر لا يكون إلا بعد استنفاد سائر الوسائل، كذلك فلقد يكون إسقاط الحاكم أو عزله إنقاذاً للنظام كله!.

لكن الإسقاط لا يكون إلا بعد استنفاد الوسائل السابقة: إنكار القلب مع الاعتزال، إنكار اللسان بمراحله المتتابعة، ثم إسقاط حقوق الحاكم على النحو سالف الذكر.

فإن لم تفلح الوسائل السابقة وتتابع عصيان الحاكم، أو ارتكب مخالفة جسيمة، أو قارف خيانة عظمى، فليس من بد من إسقاطه، لأن بقاءه يهدد النظام نفسه.

والفرد مهم اكان موقعه يضحى به من أجل بقاء نظام يقيم شرع اللّه في الأرض ويعبد الناس لرب العالمين.

ونتحدث عن تكييف هذا الجزاء، ثم عن كيفية ممارسته، ثم عن آثاره.

تكييف هذا الجزاء:

تحدث الفقهاء عن أن الخليفة ينعزل بفسقه، وتحدثوا عن فسق العقيدة وفسق الخوارج، وتحدثوا عن نقص الأطراف كأسباب للعزل[1]، وتحدثوا عن عزل الحاكم لجوره وظلمه[2].

وهم بذلك يجعلون العدالة شرطاً في الابتداء وشرطاً في الاستمرار ونحن نجد أساساً آخر أهم للعزل، هو الواجب الأول من واجبات الحاكم الذي يقوم عليه شرعية النظام الإسلامي، أعني إقامة شرع الله، فإذا أخل الحاكم بواجبه فعدل عن شرع الله أو عدل به فقد ترتب للطرف الآخر الذي أعطاه البيعة حق، بل واجب في أن يعدلوا به أو يعدلوا عنه.

وروى عن ذلك الشافعية، وعن "الشافعي" رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير ((شرح العقائد النسفية للتفتازاني))، ص145.

وقال "البغدادي": (ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره – وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضائه وعماله وسعاته إن زاغوا عن سنته أو عدل عنهم. وقال الغزالي أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان)، ((إحياء علوم الدين))، ج2، ص130.

وقال "الشهرستاني": (وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه)، ((نهاية الإقدام))، ص496.

ولا شك في هذا الحق، لقيام النظام الإسلامي على أساس من الرضا، ابتغاء غاية محددة هي إقامة شرع الله، ومن ملك التولية في الابتداء لهذه الغاية،

---

[1] هذا قول الماوردي، الأحكام السلطانية، ص16".

[2] روى ذلك عن الأحناف "ويعزل به أي بالفسق والجور- إلا الفتنة"، الحصكفي: الدر المختار، ج1، ص115" الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف: المسامرة شرح المسايرة، ص167.

ملك العزل في الانتهاء لنفس الغاية، وهو ما قد يبدو من عبارات بعض الفقهاء[1].
ولا شك أن العزل – بهذه المثابة – وسيلة لسياسة تصحيح الوضع ورد الحق إلى نصابه.

من يمارس هذا الجزاء؟

شرعية النظام السياسي الإسلامي غاية يضحى من أجلها، وعزل حاكم وسيلة من أجل هذه الغاية.

ولكنها وسيلة خطيرة قد تؤدي إلى فتنة تهدد الغاية نفسها، ومن ثم وجب استعمال الوسيلة على نحو دقيق، بحيث لا تتاح للعام والخاص على السواء، وإلا عدلنا عن الوسيلة سداً للذريعة.

وكما لا يمسك بالمبضع أي إنسان لبتر عضو من الأعضاء، فإنه لا ينبغي أن يقرر العزل كذلك أي إنسان.

وإذ نرى أن يكون أمر المسلمين إلى هيئتين، هل المجتهدون يستنبطون الأحكام من أدلتها لمواجهة الحاجات الجديدة، وأهل الحل والعقد يواجهون سائر الأمور العامة التي تهم المسلمين، وإذا كان أفراد هاتين الهيئتين على مستوى من العلم والمسؤولية يؤهلهم لأن يتقدموا الناس، وإذا كان أفراد هاتين الهيئتين هم الذين يعقدون البيعة للحاكم أو الخليفة في الابتداء، فإنه يكون إليهم – باعتبارهم ممثلين للأمة – أن ينقضوا بيعة الحاكم في الانتهاء إذا أخل بالشرعية وخرج على النظام واستنفدت سائر الوسائل في تقويمه[2].

---

[1] وقال الأبجى "للأمة خلع الإمام وعزله بسبب "المواقف ج8، ص353" وأضاف الشارح "مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها"، ويقول ابن حزم: "فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره"، ((الفصل في الملك والأهواء والنحل))، ج4، ص102، وراجع الدكتور السنهوري: الخلافة، ص224، والدكتور فؤاد النادي: المشروعية ص245- 246.

[2] ويرى الدكتور فتحي عبد الكريم أن يكون العزل إلى محكمة عليا في بعض الحالات ومع تقديرنا لهذا الراي فإننا نرى أن العزل لرئيس الدولة أمر سياسي، هو حق الجهة التي ولته وإذا

وعلى ذلك لا نرى ترك العزل للعامة يقررونه، لما قد يؤدي إليه ذلك من الفوضى والفتنة والهرج، وإنما يقرر العزل من أولتهم الأمة ثقتها وائتمنتهم على أعز ما لديها، وجعلتهم بذلك شهداء على الشرعية التي يقوم عليها نظام الإسلام كله.

أثر هذا الجزاء:

يترتب على هذا الجزاء، نزع السلطة من الحاكم الخارج على شرعية الإسلام، باعتباره أخل بواجبه، في إقامة شرع الله خلالاً جسيماً لم تفلح معه وسائل التقويم المتقدمة.

ولا شك أنه يلزم مع عزل الحاكم، تولية غيره في الوقت نفسه حتى لا يبقى الأمر فوضى ولا تتعرض الأمة للفتنة ولا نظامها لهزة عنيفة قد تورثه شرخاً في جداره أو تأتي ببنيانه من القواعد.

والأمر بيد المجتهدين وأهل الحل والعقد ليوازنوا بين الأضرار، أضرار الإخلال بالشرعية وأضرار عزل الحاكم، وما قد يترتب عليه. فإن رجحت الأولى أقدموا على العزل وإن تساوت أقدموا كذلك باعتبار الشرعية غاية والعزل وسيلة، لكن إن رجحت أضرار العزل امتنعوا عنه، حفاظاً على الغاية نفسها من أن تهددها الوسيلة وتودي بها.

وبعد هذه المرحلة ننتقل إلى المرحلة الأصعب والأخيرة، مرحلة الخروج!!.

كان أهل العقد والحل هم الذين يولون نيابة عن الأمة فإننا نرى أنهم الأحق بأن يعزلوا كذلك نيابة عن الأمة – راجع ص302 و303 و320 – نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي – بحث مقارن.

المرحلة الأخيرة

إسقاط الحاكم أو نظرية الخروج:

الصعوبة الأولى:

الخروج على النظام ليس بالأمر الهين، لما تراق فيه من دماء، ولما قد يؤدي إليه من الإتيان على البنيان من القواعد، فينقض على من فيه، وهذه قد تكون فتنة كذلك، فالسكوت على نظام غير شرعي ليس بالأمر الهين، وهو يحاد الله ورسوله والمؤمنين.

وتلك بلا ريب فتنة كبرى، أكبر من القتل!

الصعوبة الثانية:

أنه وردت أحاديث كثيرة تنصح بالصبر واحتمال الأذى. ووردت كذلك أحاديث تأذن بالخروج أو تحض عليه، فأي الأحاديث أولى بالأعمال؟.

الصعوبة الثالثة:

مذهب الصحابة في هذا الأمر قد يبدو غير واضح، فقد خرج البعض مع الحسين رضي الله عنه حين اعتقد عدم شرعية النظام. وأبى البعض الخروج. وآثر فريق ثالث اعتزال الفريقين.

الصعوبة الرابعة:

ونقتصر بإذن الله على بيان ما قيل من آراء تحت عنوان النظرية التقليدية ثم نعقب على ذلك بما نراه تحت عنوان نظرية محكمة للخروج.

النظرية التقليدية:

يتنازع الخروج فيها رأيان:

رأي يرى الصبر، ورأي يرى الخروج، والأول عليه – حسبما تذكر المراجع العلمية – جمهور أهل السنة والثاني عليه ابن حزم والمعتزل والخوارج وبعض من أهل السنة وإن كان ابن حزم يذكر غير ذلك، وتشير إلى حجج الطرفين على التوالي:

حجج أهل الصبر:

وهم يرون وجوب الصبر وتحريم الخروج استناداً إلى ما يلي:

1-أمر الله بطاعة ولي الأمر:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ النساء/**59**، وبالرد إلى الله والرسول عند التنازع.

2-قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو هريرة ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، فمن تشرف لها تستشرفه، فمن وجد ملجأ أو معاذ فليعذ به[1].

3-قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه حذيفة بن اليمان:(كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسال عن الشر مخافة أن يدركني فقالت يا رسول الله: إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، فقلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم، وفيه دخن، قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يهدون بغير هدي تعرف منهم وتنكر، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت: يا رسول الله صفهم لنا، قال: هم من جلدتنا يتكلمون بألسنتنا، قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك)[2].

4-قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عمر لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض[3].

---

[1] البخاري، ج9، ص64.

[2] البخاري، ج9، ص65.

[3] البخاري، ج9، ص60.

5-قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عباس: (من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات ميتة جاهلية)[1].

6-قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه زيد بن وهب: (إنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكروها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله ؟ قال: أدوا لهم حقهم وسلوا الله حقكم)[2].

7-قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه عبادة بن الصامت: (دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان)[3].

8-قوله عليه الصلاة والسلام: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة) [4].

كفراً بواحاً: أي ظاهراً، وقد اختلف العلماء في المراد بالمفر هنا، هل هو الكفر الحق، أو المعصية والإثم، فقد جاء في بعض روايات البخاري لهذا الحديث إلا أن تروا معصية بواحاً، وفي بعضها إلا أن يأمروا بإثم بواح، واستظهر العلامة ابن حجر في شرحه المعروف بصحيح البخاري، الكفر على حقيقته إذا كانت المنازعة في الولاية أي ليس لأحد أن يتصدى لنزع الولاية من الخليفة أو الإمام إلا إذا ارتكب الكفر الظاهر الذي لا يحتمل التأويل، كما استظهر حمل الكفر على معنى المعصية، كما جاء في بعض الروايات – فيما عدا الولاية أي فينازعه فيما عداها إذا رأى منه معصية أو إثماً فينكر عليه ويتوصل إلى تثبيت الحق بلا عنف، ويذكر الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم أن معنى ألا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم

---

[1] البخاري ج9، ص63.

[2] البخاري ج9، ص59.

[3] البخاري ج9، ص59.

[4] البخاري ج9، ص59.

ولا نعترض عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا الحق أينما كنتم.
وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام وإن كانوا فسقة ظالمين، وسبب التحريم ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء، وهذا ما عليه جمهور العلماء، بل قد ادعى أبو بكر ابن مجاهد فيه الإجماع، وقد رد على دعوى الإجماع على هذا بقيام الحسين وأهل المدينة على بني أمية، وبقيام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الأول مع ابن الأشعث على الحجاج.

9-ما ذكر من أن الرسول ﷺ: (ذكر يوماً ما سيكون من خيار الأئمة وشرارهم فقيل له حينئذ، أفلا ننابذهم عند ذلك، فقال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة)، ولا شك أن الإشارة إلى إقامة الصلاة إشارة إلى إقامة الدين كله. وإنما اقتصر النص عليها باعتبارها عمود الدين[1].
ويذكر "ابن حزم" روايات أخرى: (أنقاتلهم: لا ما صلوا، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برها، كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل – وفي بعضها فإن خشيت أي عندما يريد الإمام أو الوالي أن يقتلك أن يبهرك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك وقل إني أريد أن تبرأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار).

10-قوله عليه الصلاة والسلام: (من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فلطبعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر)[2].

11-وعن الزبير بن عدي قال: (أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما نلقى من الحجاج، فقالوا: اصبروا، فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم. حديث سمعته من أبيكمﷺ)[3].

---

[1] الدكتور محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص163، والحديث رواه مسلم.

[2] رواه مسلم.

[3] البخاري.

12-وقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه ابن عمر وأبو موسى: (من حمل علينا السلاح فليس منا)[1].

13-واعتزال عدد غير قليل من الصحابة لفتنة الخروج على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وعدم استجابة عثمان من قبل لطلب الثوار، وما حدث للحسين ومن خرجوا معه، وقد نصحوا من عدد من الصحابة بعدم الخروج.

14-الحفاظ على وحدة الأمة وتجنيبها الفتنة، غاية كبيرة ضرر التفريط فيها كبير، والضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر[2].

حجج أهل السيف[3]:

وهم يرون الخروج بالسيف استناداً إلى ما يلي:

1-قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ **المائدة/2**.

2-قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّه فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ **الحجرات/9**.

3-قوله عليه الصلاة والسلام: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، فذلك أضعف الإيمان، ليس وراء ذلك من الإيمان شيء)[4].

---

[1] البخاري.

[2] الدكتور محمد يوسف موسى: المرجع السابق، ص164.

[3] يذكر ابن حزم أن على هذا الرأي طوائف من أهل السنة على رأسهم علي بن أبي طالب، وكل من كان معه وعائشة وطلحة والزبير وكل من كان من الصحابة ومعاوية وعمرو بن العاص والنعمان بن بشر وكل الذين كانوا معهم من الصحابة والأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعي وشريك وداود، وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية.

[4] رواه مسلم.

4- (لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)[1].

5- (من قتل دون ماله فهو شهيد، والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمة شهيد)[2].

6- (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم)[3].

ويقول ابن حزم إنه لما كانت مجموعة الأحاديث الأولى توافق معهود الأصل، فهي تتفق مع طبيعة المرحلة الأولى التي لم يؤمر فيها المسلمون بقتال، وكانت مجموعة الأحاديث الثانية قد جاءت بشريعة زائدة هي القتال والخروج.. فإن المجموعة الثانية ناسخة للأولى، ومن قال بغير ذلك فقد قفا ما ليس له به علم...إلخ[4].

ويوافق ابن حزم في رأيه مجموعة من المحدثين[5]، ويقدم بعضهم أدلة أخرى[6]:

❖مثل قوله عليه الصلاة والسلام فيما روي عن عبد الله بن عمر: (كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة يقول لنا فيما استطعتم)[7].

---

[1] رواه مسلم.

[2] رواه مسلم.

[3] رواه الترمذي.

[4] ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص171 وما بعدها.

[5] الإمام محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص65، الشيخ رشيد رضا: الخلافة، ص43، المرحوم الشيخ عبد الوهاب: خلاف السياسة الشرعية، ص58، الدكتور عبد الرزاق السنهوري: الخلافة، ص183 "بالفرنسية" محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم ص143 – 146، محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص107، أحمد هريدي، نظام الحكم في الإسلام، ص140.

[6] محمد أسد في: منهاج الحكم في الإسلام.

[7] رواه مسلم.

❖وقوله عليه الصلاة والسلام فيما روي عن معاذ: (لا طاعة لمن لم يطع الله)[1].

❖وقوله عليه الصلاة والسلام فيما روي عن عبادة بن الصامت: (لا طاعة لمن عصى الله تعالى)[2].

❖وقوله عليه الصلاة والسلام فيما روي عن علي بن أبي طالب: (لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف)[3].

❖وقوله عليه الصلاة والسلام فيما روي عن أبي سعيد الخدري: (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر)[4].

مذهب وسط:

وبين القول بوجوب الخروج والقول بوجوب الصبر وتحريم الخروج، رأى البعض أن جواز الخروج دون أن يرتفع به إلى مستوى الوجوب، ولا أن يهبط به إلى مستوى التحريم، وهم في ذلك مستندون إلى مسلك بعض الصحابة الذين لم يشاركوا في الخروج، وفي الوقت نفسه لم ينكروا على الخارجين، فعبروا بذلك عن الإباحة دون الوجوب أو التحريم[5].

---

[1] رواه أحمد.

[2] رواه أحمد.

[3] البخاري ومسلم.

[4] رواه داود وابن ماجه والترمذي.

[5] القاضي ابن محمد عبد الله بن مسلم **الكناني**: العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، ج2، ص113، ورسالة الدكتور فتحي عبد الكريم في نظرية السيادة، ص314.

نحو نظرية محكمة للخروج[1]

عيب في صياغة النظرية التقليدية:

يعيب النظرية التقليدية عدم التحديد، إذ لا تبين لنا موقفنا إزاء نظام يقيم الشرعية في أسسها، لكنه تقع منه بعض الأخطاء، كما لا يتبين لنا موقفنا إزاء نظام يرفض الشرعية تماماً، وهل يكون فيه الاختلاف السابق بين الصبر والسيف؟ ثم لا تحاول التوفيق بين أحاديث الصبر والسيف، وهو إذا أمكن لزم، ثم لا يتبين كيفية الخروج إذا وجب وهو ما نحاوله بإذن الله فيما يلي:

أولاً- **إزاء نظام شرعي:**

لا شك أن نظاماً شرعياً يقوم على أسس الشرعيات الثلاثة: إقامة شرع الله، دولة مسلمة، أمة مسلمة.. هو نظام يحرم الخروج عليه، ويعد الخروج عليه خيانة عظمى عقوبتها حد الحرابة إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض[2].

وهو ما ناقشه الفقهاء تحت جريمة البغي أو حد الحرابة وإزاء النظام الشرعي فإن المسلمين جميعاً مدعوون إلى طاعة النظام ونصرته وافتدائه بكل عزيز من دم ومال وحراسته حراسة مهج وقلوب، قبل حراسة عساكر وضباط.

ثانياً- **إزاء نظام غير شرعي:**

فإنه على قدر خروجه على الشرعية الإسلامية يكون التقويم، ويتدرج ابتداء من إنكار القلب مع الاعتزال، إلى إنكار الكلمة بمراحلها .. من تعريف إلى نصح إلى تعنيف، ثم يأتي إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، إزاء كل عمل

---

[1] الدكتور علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، دار غريب، 1976، ط1، ص325.

[2] المائدة، 33.

غير شرعي ثم إزاء النظام كله إن تتابع في عدم الشرعية، ثم تأتي مرحلة إسقاط الحاكم وعزله وهو إجراء سياسي يلجأ إليه إن فشلت الوسائل السابقة.

وكل هذه الوسائل تصح إن كنا في حالة من عدم الشرعية لا تصل حد الكفر البواح.

أما إن بلغ الأمر حد الكفر البواح، فلا محل للصبر ولا مناص من الخروج.

ثالثاً- مسلمات:

1-الاعتراف بالغلبة اعتراف ضرورة:

تقوم السلطة الشرعية في الإسلام على ركنين: أولهما إقامة شرع الله، وثانيهما الرضى.

ولقد قامت في تاريخ الإسلام سلطات متغلبة على غير رضى من المسلمين، ورغم تخلف الرضى كأساس ثان لشرعية السلطة فقد اعترف بها الفقهاء وتعاملوا معها.

واعترافهم هذا اعتراف ضرورة تماماً كتناول الميتة فإنه محظور ولكن الموت أشد منه[1]، أو هو بتعبير آخر اعتراف واقع ودفع ضرر أكبر بضرر أصغر.

ولذا أجازوا الخروج على هذا الوضع المتغلب بالشروط التي سوف نشير إليها. ومن ثم فلا حجة تستمد من سبق قيام مثل هذه الأنظمة المتغلبة ولا من بقائها.

2-الخروج على نظام غير شرعي ليس بغياً:

فمهما كان الخروج غير موافق للشروط، فإنه لم يعد بغياً، لأن البغي كما عرفه الفقهاء هو الخروج على إمام حق بغير حق[2]، والخروج في مثل هذه الحالة هو بحق وعلى إمام غير حق!.

---

[1] في هذا المعنى، على سبيل المثال، تحليل رائع لحجة الإسلام الإمام الفقيه الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص116.

[2] إبراهيم الحلبي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، شرق عبد الرحمن شيخ زاده، ص707، باب البغاة – فخروج الحسين على يزيد لم يكن بغياً – مقدمة ابن خلدون ص240 وما بعدها.

3-الاعتراف بشرعية الخروج عند نجاحه[1]:

إذا لم تتوافر للخروج، لكنه نجح في تغيير الوضع غير الشرعي، فإما أدى ذلك إلى قيام نظام شرعي فهم يعترفون به اعترافاً قانونياً، وإما أدى إلى قيام وضع لا تتوافر فيه الشرعية الكاملة فيهم يعترفون به اعتراف ضرورة أو اعترافاً واقعياً كما كان اعترافهم بالنظام السابق.

4- متى يكون الخروج:

رفع التعارض بين الرأيين: الذين قالوا بالصبر أعملوا الأحاديث السابقة، وخشوا الفتنة وتفتيت وحدة الأمة. والذين قالوا بالخروج أعملوا أحاديث أخرى وقالوا بنسخ السابقة وقدموا الشرعية على كل اعتبار آخر.

وبين هؤلاء وأولئك نرى إهمال هذه الأحاديث وتلك ونأخذ الصبر والخروج في آن واحد.

رابعاً- **أما الصبر:**

فإننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا الخروج على الشرعية دون الكفر البواح. لأن الخروج على الشرعية في هذه الحالة لا يكون قد بلغ مبلغاً يستحق التضحية بالنظام كله والتضحية معه بوحدة الأمة، وبالعزيز العزيز من دماء أبنائها ! لأن قيام نظام إسلامي –وإن أصابه ثلمة – يعبد في ظله الله يقوم الناس لرب العالمين – خير من الإحاطة به كله من أجل مظلمة فرد أو معصية حاكم!.

وليس معنى ذلك التضحية بمظلمة الفرد أو السكوت على معصية الحاكم، ولكن هذا وذاك يقوم.. بالتعريف والنصح والتعنيف والاعتزال والامتناع وإسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة، وعزله إن اقتضى الأمر واستطعنا إلى ذلك سبيلاً.

---

[1] ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة الرابعة، ص305.

وإما الخروج:

فإننا نأخذ بأحاديثه كلها إذا بلغ الخروج على الشرعية حد الكفر البواح، بحيث سقطت الشرعية تماماً عن النظام القائم، وأصبح وصفه بأنه إسلامي وصفاً غير صحيح، وذلك يكون إذا انهار أساس الشرعية الأولى، وهو إقامة شرع الله، لكن إذا قام هذا الأساس الأول وكانت معصية أو معاص، تنال من أي من الأساسين الثاني والثالث، فإننا نكون لا زلنا فيما دون الكفر البواح، فلا يصح لنا الخروج.

وسندنا في هذا الرأي:

1-التوفيق بين أحاديث الصبر وأحاديث الخروج. فكلها صحيحة، والتعارض بينها تعارض ظاهري، والقول بالنسخ لا يلجأ إليه إلا إذا تعذر التوفيق بينها، والتوفيق ميسور بجعل أحاديث الصبر قاصرة على ما دون الكفر، مع اصطحاب ذلك بوسائل النهي عن المنكر بمراحله المختلفة، وجعل أحاديث الخروج قاصرة على حالة الكفر البواح الذي عندنا فيه من الله برهان.

2-التوفيق بين بناء الشرعية وبين الأمة والدولة.

فلا شك أن الحفاظ على الشرعية مما يدخل في المرتبة الأولى من الضرورات، لأنها حفاظ على الدين نفسه والحفاظ على وحدة الأمة والدولة حفاظ كذلك على الدين، لأنه لا قيام له بدونهما، كما أن الحفاظ على الأنفس من أن تزهق حفاظ على ضرورة أخرى هي ضرورة حفظ النفس وهي تأتي في المرتبة الثانية بعد حفظ الدين.

وإذا أمكن الحفاظ على هذه الضرورات جميعاً، كان ذلك أدعى لتحقيق مقاصد الشرع الحكيم، فإن تعارضت هذه الضرورات فلا شك أن ضرورة الدين تتقدم، وإذا كان في محيط ضرورة الدين ثمة تعارض، فإنه يرفع قدر الإمكان. ومن هنا حصرنا الخروج في أضيق الحدود، وهي حدود الكفر البواح، باعتبار أن ذلك أعلى مراتب العدوان على الشرعية، أما فيما دون ذلك فالحفاظ على كيان الأمة والدولة حفاظ على كيان الدين، والحفاظ على الأنفس حفاظ على الضرورة

التالية لضرورة الدين، ومن ثم تقدمت هاتان الضرورتان فيما دون الكفر البواح، وبقيت الوسائل تعمل لتقويم الانحراف عن الشرعية.

3-إن أكثر الأحاديث والأدلة تقف مع عدم الخروج، ومن هنا جعلنا القاعدة عدم الخروج.

أما أقل الأحاديث فتقمع الخروج. ومن هنا قصرنا الخروج على حالة الكفر البواح مع شروط سنقدم لها فيما بعد بمشيئة الله.

4-إننا بذلك نرفع التعارض الظاهر بين الأئمة. فما كان السلف الصالح ليرضوا بالصبر إذا رأوا كفراً بواحاً عندهم فيه من الله برهان، وما كانت وحدة الأمة أو سلامة الدولة بأهم من سلامة الدين، وما كان ذلك السلف الصالح بأن يظهر الكفر على الإيمان، ويكتفي المسلمون بالصبر والدعاء!.

لكن الواقع أنهم قالوا ما قالوا وهم في ظل نظام يقيم شرع الله، فلم يتصوروا أن يقوم نظام للمسلمين فيه شريعة الله معطلة! لم يتصوروا خروجاً على شريعة الله تصل حد الكفر البواح، وأقصى ما وجد في عصور هؤلاء الأئمة خروج جزئي على شريعة الله أو مظالم للأفراد، مع بقاء شريعة الله هي العليا، قائمة وحاكمة.

كذلك فإن الذين قالوا بالخروج- فيما عدا طوائف الخروج ومن سار نهجهم – لا يتصور منهم التضحية بنظام قائم على شرع الله من الله من أجل معصية حاكم أو مظلمة فرد. إن ذلك كله يمكن تقويمه بغير هدم للنظام وإلا كنا كما قال قائلهم: كمن بنى قصراً وهدم مصراً[1]!!.

---

[1] الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف: المسامر شرح المسايرة، ص172، 173، ونرجح هذا الرأي على رأي آخر يدعو إلى اعتبار أحاديث الصبر في حالة الضرورة وأحاديث الخروج إلى حالة السعة، لأن معنى ذلك أن يكون الخروج هو الأصل وأن يكون الصبر هو الاستثناء، وهو ما نراه مخالفاً لمقاصد الشرع، هذا فضلاً عن أن الضرورة مقررة بمقتضى القواعد العامة، والنصوص الخاصة بها ولم تكن بحاجة إلى كل هذه النصوص لتقريرها، راجع في ذلك: الدكتور فؤاد النادي: المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ص285، أحمد هريدي: مذكرة في نظام الحكم في الإسلام، مذكرات لكلية حقوق القاهرة سنة 1965، ص139- 140، والدكتور فتحي عبد الكريم: نظرية السيادة، ص318.

ونتنقل بعد ذلك إلى شروط الخروج..

خامساً- **شروط الخروج:**

1-**كفر بواح:**

ونحن نقصد بالكفر البواح: الكفر الأكبر وليس الكفر الأصغر أو الكفر الذي دونه الكفر، لأن الأخير ليس سوى معصية بولغ في وصفها للتغيير منها، ويتحقق الكفر البواح في رأينا في نظام إذا تحقق فيه أحد أمرين:

أ-أن يعدل عن شرع الله، فيمتنع عن إقامته ويجعل من دون الله يعطيها من دون الله بتنفيذ نظامها وشرعها فينهار بذلك أساس الشرعية الأول وتنهار الشرعية كلها. وقد قدمنا الدليل على ذلك.

ب-أن يعدل عن شرع الله شركاً آخر، فيجعل له نفس مرتبته ونفس قوته فلا يجعل الشرع ابتداء لله وحده بل يجعل معه آلهة أخرى يعطيها مع الله بإقامة شريعتها مع شريعة الله.

2-**استنفاد الطرق السابقة وآخرها العزل:**

لأنه إذا أمكن عزل الحاكم الذي يرتكب الكفر البواح، فإنه بلا شك يتم تغيير ذلك المنكر دون ما حاجة إلى إراقة الدماء، فنحفظ بذلك ضرورة النفس وتحفظ معها ضرورة أخرى هي من الدين. وهي كيان الأمة وكيان الدولة.

3-**أن يتحقق الإمكان والقدرة**[1]:

فيرجع بذلك احتمال نجاح التغيير ولا يلزم أن يتوافر اليقين، لأن توافر اليقين عسير ورجحان عدم النجاح يجعل ضرورة الحفاظ على الدين والحفاظ على الشريعة تتقدم، ورجحان عدم النجاح يؤخر هذه الضرورة ويقدم عليها

---

[1] راجع مقدمة ابن خلدون، ص129، وما بعدها، ويضيف البعض أن خروج غير القادر يغري بقتله ويوهن من عزائم سائر المنكرين ((منهاج اليقين= شرح أدب الدنيا والدين))، الدكتور محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص96، وما بعدها، محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، المكتبة السلفية، سنة 344هـ 1925م، ص35.

ضرورة أخرى هي الحفاظ على وحدة الأمة ووحدة الدولة وهي من الدين فوق الحفاظ على ضرورة النفس وهي تلي ضرورة الدين!.

ويكاد يتفق الفقهاء جميعاً على شرط الإمكان والقدرة، وإن اختلفوا في تصوير الإمكان والقدرة بصورة مختلفة: فبعضهم قال يتوافر ذلك إذا توافر مثل عدد بدر، فقد تم النصر لهذا العدد رغم الأضعاف من العدو، وقالوا يتوافر ذلك إذا كان عدد الخارجين نصف عدد من سيخرجون عليهم ولعلهم استمدوا ذلك من قوله تعالى: الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين، وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين.

فإذا توافرت هذه الشروط فكيف يكون الخروج؟ من الذي يقرره وكيف يتوقف؟

سادساً- **كيفية الخروج:**

لا شك أننا إزاء أمر خطير، قد يطيح بالنظام كله، وقد يترتب عليه تدخل أعداء الإسلام، فيحتلون أراضيه أو جزءاً من أراضيه إذا رأوا المسلمين بأسهم بينهم شديد.

من أجل ذلك وإذا كان الخروج حفاظاً على ضرورة الدين بإقامة شرعية، فإن الضرورة تقدر بقدرها، ويكون استعمال الخروج تماماً كما يكون استعمال مبضع الجراح، وكما لا يسمح لأي إنسان أن يباشر عملية إجرامية في جسم إنسان، حتى لا يؤدي الأمر إلى إنهاء حياته بدلاً من إنقاذ جسمه ببتر جزء منه. كذلك لا ينبغي لأي إنسان أن يباشر عملية الخروج لما قد يترتب عليها من إنهاء حياة الأمة والدولة جميعاً.

ولما كانت جماعة الاختيار هي التي تتولى العقد فينبغي أن يكون إليها كذلك الحل، ومن ثم فإننا نرى أنه لا يمكن أن يسمح لأقلية من المسلمين بالخروج حتى تقرر ذلك جماعة أهل العقد والحل وهي معروفة في كل مجتمع إسلامي، إذ يظهر في هذا المجتمع تلقائياً من يتولون توجيهه ويتوافر فيهم العلم والحكمة والرأي، فيكون إليهم مباشرة العقد مع الخلفية في الابتداء، ويكون إليهم كذلك عزلة في الانتهاء أو تقرير الخروج.

وإذا قرر أهل الحل والعقد الخروج على الإمام الباغي فقد وجب على المسلمين جميعاً طاعتهم، باعتبار سقوط طاعة الإمام، وباعتبارهم بهذه المثابة أولي الأمر الذين نص الله تعالى على وجوب طاعتهم.

ويتولى أهل الحل والعقد إدارة المعركة مع الكفر البواح الفارض سلطانه على الأمة بغير حق، ويقررون هم كذلك إنهاء المعركة في الوقت المناسب، بحيث لا يؤدي الخروج لإقامة الشرعية إلى ضرر أشد، لأن الضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر، وإلا كنا كما قيل بنينا قصراً وهدمنا مصراً.

ويمكن لأهل الحل والعقد أن يشكلوا هيئة القيادة التي تدير المعركة والتي تنهيها في الوقت الملائم بما يحقق مصلحة الدين ومصلحة الأمة. وهذه مسألة تفصيل تترك لكل زمان ومكان بحسب ظروفه.

سابعاً- **آثار الخروج:**

لا بد أن يؤدي الخروج إلى إزالة الكفر البواح، الذي كان قائماً، ومن ثم يؤدي إلى إقامة الشرعية بأسسها: إقامة شرع الله، إقامة الأمة الإسلامية، إقامة الدولة الإسلامية. كل بسماته وشروطه.

فإذا أدى ذلك فقد وجب عودة الجميع إلى الحياة الطبيعية في ظلال شرع الإسلام وشرعيته، ووجب الضرب على يد أية عناصر مخربة بعد ذلك وإعمال حد الحرابة فيها باعتبارها مرتكبة جريمة بغي.

وقفة مع الخروج

حاولنا إقامة نظرة للخروج تحقق الدين بإقامة الشرعية وتحقق في نفس الوقت الحفاظ على كيان الأمة والدولة باعتبارهما من ضرورات الدين، كما تحقق الحفاظ على ضرورة تلي ضرورة الدين وهي الحفاظ على أنفس المسلمين ووقفنا بذلك موقفاً وسطاً بين أولئك الذين رأوا الخروج لأي معصية وبين أولئك الذين رفضوا مبدأ الخروج، وأظهروا الإسلام بمظهر الضعف والاستكانة والرضى بالظلم والكفر!

ولا شك أننا نحس الرضى – بحمد الله – إذ وفقنا الله لرسم خطوط هذه النظرية بعد ما أحجم الكثيرون، وخاض فيها الأقلون، على استحياء أو على وجل، أو بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

ولم يعرف فقه القانون الدستوري نظرية كنظرية الخروج، أولا لأنه استعاض عن الخروج بعدم التجديد للرئيس في النظم الجمهورية لكنه لم يوجد لها بدلاً في النظم الملكية وإن كان تطور الملكية إلى ملكية مقيدة وضع قيوداً كبيرة، على سلطة الملك، انتهت به إلى أنه يملك ولا يحكم، لكنه حتى الآن في النظامين، لا يوجد بديل عن نظام الخروج فيما إذا بلغ الرئيس أو الملك حد البواح الذي عندنا فيه من الله برهان.

ولقد نص إعلان حقوق الإنسان على أن من حق الإنسان مقاومة الظلم، لكنه لم يرسم لذلك نظرية ولا وضع له الخطوط، كما أنه يجعل ذلك مجرد حق بينما يرتفع به الإسلام إلى مستوى الوجوب، وهي مرحلة تتضمن الحق بالضرورة وإن كانت تسمو عليه!.

ونبقى أن نقول إنه إذا كان التاريخ الإسلامي قد شهد أكثر من خروج لم تتوافر له الشروط والضمانات السابقة، فلقد كانت نتيجته إراقة دماء المسلمين دون تحقيق الهدف1، لعل أظهر وقائع التاريخ الإسلامي في مسألة الخروج هو خروج الحسين بن علي رضي الله عنه على يزيد بن معاوية، ولسنا نخوض في وقائع التاريخ، فليست من صناعتنا، كما أنه ليس لنا أن نتهم جانباً ونبرئ آخر.. ففوق أنه يخرج عن اختصاصنا ونطاق بحثنا، فإننا نرى أن كثيراً من وقائع التاريخ الإسلامي لا تزال بحاجة إلى جهد علماء مخلصين ليدفعوا عنها ما شابها بغير حق. وفي الكثير من الأحيان عن تدبير خبيث لئيم يستهدف النظام الإسلامي كله ومبادئه! وفي مجال التدليل على القضية التي أشرنا إليها بالمتن نشير إلى قول عالم جليل هو العلامة ابن خلدون فقد تبين لك خطأ الحسين إلا أنه أمر دنيوي لا

---

[1] مقدمة ابن خلدون"، ص129 وانظر د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، رسالة دكتوراه، نوقشت في جامعة القاهرة، ص335.

يضره الغلط فيه، وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه وكان ظنه القدرة على ذلك – ولقد عزله ((بمعنى لامه)) ابن العباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية أخوه، وغيره من سيره ﮯ الكوفة.

المحتويات